2667748

MANUEL SACRISTÁN LUZÓN

El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia

Edición, presentación y notas de
Salvador López Arnal y David Vila

MONTESINOS
ENSAYO

©Vera Sacristán, 2020

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural / Editorial Montesinos
Juan de la Cierva 6, 08339 Vilassar de Dalt (Barcelona)
Diseño: M. R. Cabot
ISBN: 978-84-18550-01-0
Depósito Legal: B 19850-2020
Impreso en España

Índice

Presentación. ***Salvador López Arnal*** 9

1. El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia 17

La tradición filosófica clásica alemana 24

Exposición como "desarrollo", o "el método dialéctico" 24

La exposición de 1857 30

La exposición de 1873 37

La inspiración joven-hegeliana 42

Lo que debe la ciencia de Marx a sus inspiraciones filosóficas 47

Crítica, metafísica, ciencia 75

2. Coloquio 82

3. Notas complementarias 113

Índice analítico y nominal 173

Presentación

Un marxista ecologista comprometido, profesor de Metodología de las ciencias sociales y editor de las OME, analiza las nociones de ciencia en Marx y su trabajo como científico

No es este trabajo del traductor de Platón, Lukács y Quine un texto de divulgación ni un escrito de intervención política. No es un material para un curso de introducción a las teorías marxianas pensado para militantes y activistas sociales. No es tampoco un texto que permita una lectura rápida, inatenta o superficial. "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia" es un trabajo temáticamente complejo, filosóficamente denso (y penetrante) de principio a fin, con interpretaciones, conjeturas e hipótesis sugerentes (y arriesgadas) que reclama la atención, los subrayados y el esfuerzo del lector/a. La compensación: los frutos obtenidos. Transitar por un riguroso (e inusual) sendero filosófico que permite adentrarse, con más de un toque de humor y con un estilo limpio y conciso que recuerda el de Edward P. Thompson, en asuntos epistemológicos y de historia de las ideas, al tiempo que se observa *in fieri* un cultivo enriquecedor, crítico, nada talmúdico y muy libre de la tradición marxista.

Por su sólida y trabada argumentación, por su belleza expositiva, por los andamios usados en la construcción de las ideas, en el decir de Jaime Gil de Biedma, "El trabajo científi-

fico de Marx y su noción de ciencia" fue un trabajo singular en el marxismo español (y no sólo español) de los años setenta del pasado siglo. Filósofos como Francisco Fernández Buey[1], Juan-Ramón Capella, Javier Muguerza, Miguel Candel y Antoni Domènech lo han considerado una de las mayores aportaciones filosóficas del que era director en aquellos años de la edición (finalmente interrumpida) de las OME, las Obras de Marx y Engels. El ensayo de José Sarrión Andaluz, *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*[2], analiza el texto con detalle.

El prologuista y traductor de *El Capital*, entonces profesor de Metodología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Económicas de la UB tras su regreso a la universidad el curso 1976-77 después de su expulsión política en 1965, buen conocedor de los manuscritos marxianos y de la correspondencia de Marx y Engels[3], pensó aquí, como en tantas otras ocasiones, con su amueblada, incisiva y bifronte cabeza filosófica marxista y lógico-epistemológica. El texto es un excelente ejemplo del marxismo creativo, sin postulados o principios acríticamente aceptados, siempre aderezado con su competencia y afición a la lógica y a la historia y filosofía de la ciencia, que Sacristán practicó siempre, desde que elaboró en los primeros meses de su militancia clandestina antifranquista en el PSUC-PCE, tras su vuelta en 1956 del Instituto de Lógica y Fundamentos de la Ciencia de la Universidad de Müntser, su primer material marxista[4], una entonces inusual guía para la lectura y estudio del *Manifiesto Comunista*[5], un texto que contó con la colaboración de Pilar Fibla, militante del Partido y discípula suya, y de su esposa y compañera, la hispanista comunista italiana Giulia Adinolfi.

Como Sacristán explica en su primera nota, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia" tiene su origen en una conferencia del mismo título dictada en noviembre de 1978 en la Fundación Miró de Barcelona, dentro de un ciclo dedicado a Karl Marx. Dos asistentes, Juan-Ramón Capella y Jorge Vigil, de manera independiente, la grabaron y transcribieron. El autor de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*[6] compuso el texto definitivo, un trabajo de 'filología marxista' ("es decir, hablar del pensamiento *de Marx*, no presentar continuación –buena o mala, productiva o estéril– de su pensamiento") en base a

1. Véanse, por ejemplo, sus declaraciones para los documentales sobre la vida y obra de Sacristán dirigidos por Xavier Juncosa, "Integral Sacristán", Mataró, El Viejo Topo, 2006.

2. Véase José Sarrión, *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*, Madrid, Dykinson, 2017.

3. Un ejemplo: M. Sacristán "Los últimos años de Marx en su correspondencia", http://www.rebelion.org/docs/119243.pdf, esquema desarrollado de una conferencia impartida en la Universidad Complutense de Madrid en el primer centenario del fallecimiento de Marx.

4. La definición del autor (*Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983, p. 7): "Un "material" es un escrito destinado a ser utilizado en el curso de una discusión determinada por gente a la que uno conoce, mejor o peor; o bien en una escuela de partido; en todo caso, por personas de un ambiente determinado y con las que el que escribe se comunica bastante fácilmente, por obra de cierta afinidad".

5. M. Sacristán, "Para leer el *Manifiesto Comunista*". http://archivo.juventudes.org/manuel-sacrist%C3%A1n/para-leer-el-manifiesto-comunista. Según Juan-Ramón Capella, "circuló clandestinamente con gran profusión en copias mecanografiadas o ciclostiladas, sirviendo de base a grupos de estudio."

6. Publicada inicialmente por el CSIC en 1959, la exposición y formas argumentativas del capítulo V –"Conclusión"– recuerdan el estilo intelectual del escrito que presentamos. Francisco Fernández Buey fue el responsable de su reedición en 1995 por Crítica, con un prólogo de su autoría.

estas dos transcripciones previas, ampliando algunas temáticas, precisando más en algunos puntos, indicando referencias e incorporando observaciones y comentarios del rico y polémico coloquio de la conferencia que aquí también incluimos.

El texto se editó inicialmente en el número 2 de *mientras tanto* (enero-febrero de 1980, pp. 61-96), la revista que Sacristán más hizo suya y de la que fue director hasta su fallecimiento en agosto de 1985. Posteriormente fue incluido en *Sobre Marx y marxismo*, pp. 317-367, el primer volumen de sus "Panfletos y materiales".

No es, como se apuntó, un tema político el asunto central del escrito, aunque la crítica a la consideración del marxismo como ciencia tuviera, como señala el autor en las primeras líneas, sus derivaciones políticas más o menos inmediatas. Estamos ante temáticas propias de la historia de las ideas y de la filosofía de la ciencia: cuáles fueron las nociones de ciencia y qué tipo de ciencia practicó de hecho, en su trabajo científico-filosófico, el compañero de Jenny von Westphalen; cuál y qué tipo de influencia ejercieron en Marx las categorías y aspiraciones gnoseológicas de Hegel y de los jóvenes hegelianos.

Sacristán nos habla de inicio de tres nociones de ciencia, no dos como solía y suele afirmarse, presentes en la obra de Marx: la ciencia como crítica, la ciencia como *Wissenschaft* y, dicho en términos kuhnianos, la ciencia normal, al tiempo que explica, en su complejidad, el papel desempañado por las dos primeras nociones (y las ideas joven-hegelianas y hegelianas anexas) en el conjunto de la obra marxiana, en sus aspiraciones gnoseológicas, en el hacer de un filósofo y científico social atento siempre a las aportaciones de las ciencias naturales y también de la matemática.

Por detrás o al lado de lo señalado, numerosos temas de interés, esbozados en algunos casos, más desarrollados en otros:

la forma adecuada de leer a los clásicos; la aproximación "filológica" a la obra de un autor; la dialéctica como método y aspiración y la existencia o inexistencia de un método propio en Marx; las aportaciones engelsianas injustamente menospreciadas y los "despistes científicos" marxianos; los errores, insuficiencias y desenfoques de los marxistas cientificistas; las "modas intelectuales" parisinas de aquellos años; la inexistencia de una simple y delimitadora "ruptura epistemológica" entre el Marx joven (especulativo) y el Marx maduro (científico); la ubicación de la obra marxiana en la historia de la economía y el papel de Smith y Ricardo en sus estudios económicos; el balance, nada simple, de la influencia de Hegel en Marx; la metodología del desarrollo y la idea de globalidad; el papel gnoseológico de las metáforas filosóficas; la aspiración marxiana al conocimiento de lo singular y los precedentes filosóficos de esa búsqueda (Spinoza, Leibniz); las complejidades de la evolución filosófica no-lineal de un autor tan poliédrico como Marx; las relaciones entre ciencia y metafísica en su obra; los insospechados y ricos senderos del contexto de descubrimiento de las teorías científicas; el papel y significado del llamado "método de exposición" marxiano; la relación entre lo lógico y lo histórico; la vinculación de la ciencia y la ideología, y el papel de los condicionamientos sociales en el conocimiento; los escenarios que posibilitan un desarrollo productivo, no sólo divulgativo y a golpes de citas, del marxismo,... La lista es extensa y más que sorprendente en un escrito de estas características que, como se indicó, tomó pie en una conferencia de una hora de duración y en el coloquio posterior.

La relación Hegel-Marx, asunto muy debatido en aquellos años, es uno de los temas centrales del texto. Sacristán muestra aquí, no fue la primera vez, su inusual y siempre creciente

conocimiento no sólo de la obra marxiana sino también la del autor de la *Fenomenología del Espíritu*, por poco hegeliano, si fue realmente el caso, que él pudiera ser. No bastaba con metáforas gastadas sobre cabezas y pies invertidos, era necesario un análisis concreto y documentado, y no cerrado, que operara con honestidad intelectual, sin imposturas, sin aparentar conocimientos donde existían dudas, lagunas o temas no trabajados suficientemente que exigían mayor lectura, documentación, estudio y reflexión.

En agosto de 1983 desde México DF, durante su estancia en la UNAM, Sacristán escribía una carta a Antoni Domènech, reconociendo a sus 57 años una adicción incorregible a la lógica, a la epistemología y a la historia de la ciencia, al marxismo concernido, no meramente teórico o académico, y, por supuesto, a la política como ética de lo colectivo, un nudo central que nunca abandonó y que estuvo decisivamente presente en él, en su obra y en su hacer, hasta el final prematuro de sus días. El amigo de Miguel Sánchez Mazas, Jesús Mosterín y Víctor Sánchez de Zavala fue probablemente el primer y acaso más fecundo "marxista analítico" español, sin desvaríos formalistas, sin ubicar la historia en los márgenes o en el olvido, sin reducir la política a controversias de los claustros universitarios, moviéndose como pez en el agua cuando menos dos de las tradiciones más importantes de la filosofía contemporánea (marxismo y filosofía analítica), siempre comprometido con realismo y fraternidad con los valores y las buenas prácticas de la tradición emancipadora comunista democrática, consciente de que el asunto central que andaba por detrás de tanta lectura (y no lectura) de Marx era la cuestión esencial de si la verdadera naturaleza del socialismo era intentar hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, más "eficazmente", o *consistía en vivir otra cosa.*

Para un gramsciano y lógico como él, para este profesor de Metodología de las Ciencias Sociales y editor de las OME, la respuesta a la anterior disyuntiva no ofrecía ninguna dificultad.

***

Francisco Gallardo, Óscar Carpintero, Manuel Martínez Llaneza, Miguel Candel, Gerard Marín Plana, Jordi Torrent Bestit, Alfredo Iglesias Diéguez, José Sarrión, los compañeros y compañeras de Espai Marx, y Eduard Rodríguez Farré nos han sido de gran ayuda en la resolución de algunas dudas. Mercedes Iglesias Serrano ha sido imprescindible para la realización de nuestro trabajo conjunto de edición. Gracias a todos ellos. Las decisiones finales y los posibles errores están, todos ellos, en nuestro debe.

Hemos incluido la transcripción del animado rico coloquio que siguió a la conferencia.

Se han añadido, con el ánimo de ayudar al lector, algunas (breves) notas de edición a pie de página que diferenciamos de las del autor por las siglas NE. Nuestras observaciones más extensas las hemos reunido en un apartado final que hemos titulado "Notas complementarias". Se distinguen por un asterisco y dos corchetes. Por ejemplo, [*1] remite a la nota complementaria 1.

Buena y provechosa lectura. Pasen, lean, anoten, asómbrense... y relean en ocasiones.

Salvador López Arnal

I

El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia[7]

Peut-on éviter de se laisser prendre à ces jeux stériles en parlant de Marx et de ses enseignements? Autrement dit, peut-on parler raisonnablement, en respectant les règles élémentaires de la logique et la vérité palpable des faits? Bref, une marxologie scientifique est-elle encore possible quand on se trouve en face des exhibicions fantaisistes de toute une corporation –universitaires y compris– d'intellectuels?

Maximilien Rubel (1978)[8]

En el mejor sentido de la palabra resulta oportuno ocuparse de

---

7. Este artículo es una redacción de la conferencia del mismo título en la Fundación Miró de Barcelona el 11 de noviembre de 1978, dentro de un ciclo organizado por el Instituto Alemán de Cultura y cuidado por su director, el doctor Hans Peter Hebel.

Seguramente no me habría puesto a redactar esta conferencia si no hubiera contado con dos buenas grabaciones y transcripciones, independientes una de otra, que hicieron Juan-Ramón Capella y Jorge Vigil, robando tiempo a otras ocupaciones más útiles y, desde luego, menos pesadas. [Publicado en *mientras tanto*, n.º 2, enero-febrero 1980, pp. 61-96 (NE).]

8. "¿Podemos evitar ser atrapados en estos juegos estériles hablando de Marx y de sus enseñanzas? En otras palabras, ¿puede uno hablar razonablemente, respetando las reglas elementales de la lógica y la verdad palpable de los hechos? En suma, ¿es posible todavía una marxología científica cuando uno se encuentra frente a las exposiciones caprichosas de toda una corporación, universitarios incluidos, de intelectuales?". Del Prefacio de *Économies et Sociétés. Sens et non-sens du discours sur Marx* (enero-febrero de 1978, https://bit.ly/2GMP7kn). Una valoración de la obra del marxólogo francés por Sacristán en sus notas editoriales de OME 40-44 y OME 42, y en sus observaciones de lectura de *El Capital,* recogido todo ello en *Escritos sobre* El Capital *y textos afines*, Mataró, El Viejo Topo, 2004 (NE).

Marx, ahora [1978] que ya este autor va siendo abandonado por la solicitud fantasiosa de que fue objeto durante los dos últimos decenios. En ese último período de moda marxista, centrado en torno a 1968, dominaron el horizonte unos espejismos particularmente engañosos a propósito del asunto que hoy consideramos, el trabajo científico de Marx. Eso contribuye a explicar el que, desde hace aproximadamente dos años, la discusión sobre la calidad científica del trabajo de Marx, o su falta de calidad científica, se sitúe bastante en el centro del cuadro de la crisis que están atravesando los movimientos políticos explícitamente marxistas y varias corrientes de pensamiento de esa misma tradición. Se puede observar que los autores que más críticamente se están haciendo oír sobre la cuestión son filósofos que hasta hace muy poco tiempo entendían la obra de Marx del modo más cientificista, como un pensamiento en ruptura, corte o *coupure* (por usar un término muy usado desde los años sesenta) con sus orígenes metafísicos [*1]. La duda acerca de la calidad científica del trabajo de Marx da menos que hacer a otras comprensiones de nuestro autor que no son cientificistas; por ejemplo, no se nota ninguna perturbación importante por cosas así en corrientes que entienden a Marx más bien como un filósofo social, o como un filósofo de la cultura, al modo de la escuela de Frankfurt; ni tampoco entre los que leen a Marx principalmente como a un filósofo de la revolución, lo que alguna vez se llamó "marxismo occidental", con la escuela de Lukács y otras tradiciones; todos estos, o casi todos estos, coinciden hoy en la necesidad de revisiones más o menos importantes de modos de pensamiento presentes en la obra de Marx, o de tesis de este. Pero en ninguna de estas corrientes aludidas se percibe la situación de crisis teórica y práctica como un derrumbamiento. Los economistas, por su parte, se consideren marxistas o

no, suelen desde antiguo ver en Marx, simplemente, un clásico, tan inspirador como cualquier otro de una tradición que unos economistas modernos cultivan, otros rechazan, ninguno debe sacralizar y todos pueden considerar interesante[9].

En cambio, los autores a los que me he referido, intelectuales en crisis (ejemplos de ellos sean Althusser[*2] y Sollers en Francia, Colletti [*3] en Italia), son filósofos que reaccionan con formulaciones dramáticas a su descubrimiento reciente de que la obra de Marx no es, contra lo que ellos habían enseñado hasta hace muy poco tiempo, ciencia exacta, *scientia in statu perfectionis*, como decían los viejos filósofos, ni menos "la única ciencia social" como había proclamado Philippe Sollers del "marxismo-leninismo". Las interpretaciones que hacían de Marx Althusser y Colletti coincidían en basarse en la idea de un corte completo entre el Marx maduro y su formación filosófica anterior, que fue principalmente hegeliana. El caso de Sollers es pintoresco; en su época de infatuación marxista-leninista-pensamiento Mao Tse-tung había sido fértil en graciosas

9. La obra de Michio Morishima es buena representante de un ambiente intelectual exento de las crispaciones de filósofos e ideólogos, marxistas o antimarxistas, de hábitos mentales predominantemente literarios. Escribe Morishima: "Se puede decir sin exagerar que antes de Kalecki, Frisch y Tinbergen, ningún economista, excepto Marx, obtuvo un modelo macrodinámico construido rigurosamente por medio de un método científico. [...] Nuestro acercamiento a Marx es distinto del de la llamada economía marxista. [...] Nuestra intención es reconocer la grandeza de Marx desde el punto de vista de la teoría económica moderna avanzada y, haciendo esto, contribuir al desarrollo de nuestra ciencia". (Michio Morishima, *Marx's economics. A dual theory of value and growth*, Cambridge University Press, 1973, Preface). [*La teoría económica de Marx. Una teoría dual del valor y el crecimiento*, Madrid, Tecnos, 1976 (NE).]

frases como la mencionada de que el marxismo-leninismo es la única ciencia social moderna, o como el memorable descubrimiento de que la esencia de la revolución cultural china es la destrucción de la cuestión del sentido: mil millones largos de chinitos convertidos, al modo misionero, en ilustración de una mediocre semiótica especulativa... Althusser y Colletti estuvieron, desde luego, siempre lejos de esas cosas. Ellos dan involuntariamente un ejemplo mucho más interesante de los escollos que amenazan a la navegación marxista. Ambos son autores que no solo cumplen los habituales criterios de calidad académica, sino que los rebasan ampliamente, hasta dar más la imagen del maestro que la del profesor. Sin embargo, desde la altura de la crisis, que ellos mismos expresan, de las anteriores lecturas de Marx por estos autores, estas se ven hoy como una especie de hagiografía, como una vida de santo intelectual. Sus anteriores interpretaciones confundían de hecho lo que es historia de las ideas, estudio filológico (por decirlo subrayadamente), con lo que es cultivar libremente la tradición de un clásico. Una cosa es estudiar y explicar el pensamiento de Marx; otra hacer marxismo hoy. Muchas cosas que enseñaban Althusser o Colletti hace cinco años (tal vez todas) se estudian más provechosamente como pensamiento (de tradición) marxista de uno u otro de esos autores que como pensamiento de Marx. Por lo demás, esta confusión entre el tratamiento filológico de un clásico y la continuación productiva de su legado es frecuente en las tradiciones en cabeza de las cuales hay un clásico que lo es no solo en el sentido de paradigma de pensamiento teórico –en particular, científico–, sino también en el de inspirador moral, práctico o poético.

Pero no es mi intención hacer polémica, sino solo lo que he llamado filología, es decir, hablar del pensamiento *de Marx,*

no presentar continuación –buena o mala, productiva o estéril– de su pensamiento. Y no por deseo de escurrir el bulto, ni porque crea que un clásico haya de ser siempre objeto de lectura filológica, sino porque me parece que entre las varias cosas buenas que se pueden sacar de una situación de crisis, de cambio de perspectiva, está la posibilidad de restaurar el estudio de las ideas sobre una buena base histórica. Este es un momento favorable para que los marxistas emprendan el intento, porque el estéril ideologismo del que ellos mismos parecen irse librando se enseñorea hoy más bien de la nueva moda anticomunista [*4] –también ella *article de Paris*, como el anterior marxismo tartarinesco[10]–, a la que no me voy a referir porque no tiene nada que decir acerca de las modestas y nada espectaculares cuestiones de filosofía de la ciencia que me propongo tratar aquí.

De todos modos, aun sin voluntad polémica era obligado referirse, para empezar, al marco de disputas, críticas, contracríticas y autocríticas en que se sitúa hoy cualquier cuestión de marxismo; había que hacerlo, primero, por no ignorar soberbiamente la situación, y, segundo, porque en lo que interesa a la filosofía de la ciencia los autores mencionados, por curiosa que a veces resulte la inesperada furia con que rasgan sus vestiduras, antes tan rígidas, son filósofos considerables, no "literatos que saben las cosas a medias", *halbwissenden literati*, como

10. Alusión al fantasioso protagonista de *Las aventuras prodigiosas de Tartarín de Tarascón*, de Alphonse Daudet. Sería tartarinesco un marxismo enredado en disputas ilusorias, ignorante de los problemas reales, filosófico-científicos en este caso (NE).

decía Marx[11]; son filósofos considerables que expresan de un modo algo impropio una problemática nueva para ellos, pero nada imaginaria. Atendamos, por ejemplo, a Colletti: él ve su nueva dificultad para la lectura de Marx en la necesidad de reconocer, contra lo que había afirmado siempre, que en la obra de Marx hay *dos* conceptos de ciencia: el concepto normal de ciencia (digámoslo así, sin meternos en honduras, utilizando el término hecho célebre por un conocido historiador y filósofo de la ciencia, Thomas S. Kuhn), el concepto de ciencia que cobija normalmente a los científicos; y el concepto hegeliano de ciencia o *Wissenschaft*, una noción de origen platónico que engloba el conocimiento de las esencias, la metafísica.

No hay ninguna duda de que esa formulación por el propio Colletti de la crisis de su anterior convicción que veía en Marx un científico puro y normal es acertada. Colletti lleva mucha razón; tanta, que uno puede preguntarse cómo no se dio cuenta antes de algo tan evidente, de que ni el pensamiento de Marx ni ningún marxismo positivamente relacionable con Marx son ciencia pura, ni solo ciencia[12]. El mismo léxico de Marx bastaba para darse cuenta de eso: Marx habla con desprecio de lo que él llama *science*, en malintencionado anglofrancés, y habla

11. Carta a Engels del 18-7-1877; *Marx-Engels Werke [Obras de Marx y Engels]*, Berlín, Dietz Verlag, vol. 34, pág. 48. (Se citará esta edición así: MEW 34, 48.)

12. Compartiendo una célebre preocupación vital de Goethe, el joven Sacristán escribió: "Poco a poco va uno descubriendo que es más difícil saber leer que ser un genio", en una reseña crítica a la edición por J. M. Perrin de algunos escritos de Simone Weil [*Attente de Dieu*, París, 1950], reseña originariamente publicada en *Laye* (Barcelona), 1951 (14), p. 69; reeditada en *Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 470-71 (NE).

con orgullo de lo que llama *deutsche Wissenschaft*, saber alemán, literalmente "ciencia alemana", igual que más tarde los nazis. Entre otras cosas, porque tiene en común con estos una tradición: la del idealismo alemán. Cuando se quejaba del patriotismo de Marx, Bakunin tenía bastante razón (tanta cuanta Marx cuando se quejaba del paneslavismo de Bakunin).

Autores mucho menos conocidos que nuestros filósofos sabían hace tiempo esta novedad debilitadora del marxismo cientificista y teoricista de estructuralistas y neokantianos[13]. Paul Kägi, por ejemplo, un viejo funcionario sindical suizo que nunca fue profesor de ninguna universidad, se había expresado así en 1965:

> Afirmaremos: Marx encontró en Hegel una estimación de la ciencia empírica, pero, al mismo tiempo, un concepto de ciencia que abarca desde la ciencia empírica hasta la doctrina de las ideas (...)[14]

Ahora bien (por decir breve y claramente mi opinión): los conceptos de ciencia que presiden el trabajo intelectual de Marx, las inspiraciones de su tarea científica son no dos, sino tres: la noción de ciencia que he propuesto llamar normal, la *science*; la noción hegeliana, la *Wissenschaft*, que ahora percibe Colletti y que hace quince años trató Kägi; y una inspiración joven-hegeliana, recibida de los ambientes que en los años

13. Estructuralistas como Althusser; neokantianos como Colletti (NE).

14. *Genesis des historischen Materialismus. Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft*, Wien-Frankfurt-Zürich, Europa-Verlag, 1965, pág. 54. [*La génesis del materialismo histórico. Karl Marx y la dinámica de la sociedad*, Barcelona, Península, 1974, trad. de Carlos Ulises Moulines (NE).]

treinta del siglo pasado [XIX], a raíz de la muerte de Hegel, cultivaban críticamente su herencia, ambientes en los cuales vivió Marx; en ellos floreció la idea de ciencia como *crítica*. *Science, Kritik* y *Wissenschaft* son los nombres de las tres tradiciones que alimentan la filosofía de la ciencia implícita en el trabajo científico de Marx, así como este trabajo mismo.

Me propongo ahora documentar la presencia en la obra de Marx de las dos tradiciones filosóficas del concepto de ciencia hoy menos corrientes, dejando aparte la noción normal de ciencia, que doy por supuesta y que es la que, pese a todos los cambios de "paradigma", sigue permitiéndonos atar de un mismo hilo (todo lo retorcido que se quiera) a Euclides, Ptolomeo, Copérnico, Galileo, Newton, Maxwell, Einstein y Crick, por ejemplo. Luego intentaré estimar el peso que esas nociones han tenido en la obra de Marx, y apuntar a lo que más importa: cómo se integran las tres nociones de ciencia en el programa filosófico-científico explícito de Marx o implícito en su práctica.

LA TRADICIÓN FILOSÓFICA CLÁSICA ALEMANA

Exposición como "desarrollo", o "el método dialéctico"

Louis Althusser observó que la noción de desarrollo es el centro de la metodología de Marx. Pero hay que decir que esa circunstancia precisamente caracteriza al Marx maduro como un hegeliano. "Desarrollo" es el término con que se suele traducir la voz alemana *Entwicklung*. Otras veces se vierte por "evolución", que es lo que significa en contextos de biología. En general, al traducir *Entwicklung* a lenguas latinas hay que tener presente el sentido de evolución.

La idea de fundamentación como desarrollo, en vez de como deducción o como validación empírica, expresa la convicción de que la argumentación acerca de algo no debe ser una cadena de razonamientos indiferentes a la cosa, sino que ha de consistir en la exposición del desplegarse de la cosa misma. ("Despliegue" es una traducción admisible de *Entwicklung*.) Según esa convicción, la argumentación por necesidades externas al objeto, que no sean específicamente suyas –por ejemplo, la lógica general, o la matemática, o la mecánica, etc.–, no es científica, porque no es verdaderamente necesaria. "La necesidad externa es propiamente necesidad casual": así ha expresado el fundamento metafísico de esa metodología del desarrollo el fundador de esta, Hegel[15]. El criterio de esta metodología hegeliana es considerar científica solo la explicación por lo que se podría llamar la ley interna de desarrollo del objeto, entendida como algo que no se puede captar desde fuera. Una buena manera de imaginarse qué quiere decir eso, cuando uno no tiene gran interés por estudiar la filosofía hegeliana, es pensar en un símil orgánico, en el desarrollo de un cuerpo vivo, y hacerse cargo de que este ideal metodológico del desarrollo, de la idea de ciencia como desarrollo del objeto, consistiría en que el tratado científico reprodujera el desarrollo de aquel organismo desde el germen hasta la muerte, visto desde dentro, en vez de explicarlo por necesidades externas. Semejante principio metodológico sería una tautología si se aplicara al conocimiento del todo –puesto que no puede haber nada externo al todo–, pero en cualquier otro caso (incluida la misma biología), a causa de la cualitativa noción de lo "interno" que tiene la filosofía romántica [*5], en las corrientes situaciones de la investigación científica, su

15. "Fundador" en el relativo sentido que se verá.

aplicación puede acercar mucho a la desmesura de los filósofos intuicionistas que (parafraseando una broma de Einstein) exigen que el análisis químico de la sopa sepa a sopa [*6].

La metodología del desarrollo es ya a primera vista muy coherente con la ontología de Hegel. Un monismo idealista como el de Hegel no puede ver como explicación del ser más que la *explicatio*, el despliegue o desarrollo del ser. Si no hay más que una cosa de referencia en el mundo del conocimiento, también la explicación de esa cosa tiene que estar dentro de ella: no puede haber más argumentación explicativa de esa cosa que la exposición de su desarrollo.

La verdad es que, como a menudo en metafísica, la estrictura[16] es en este caso más aparente que real. No había para Hegel ninguna necesidad de invocar el principio metodológico del desarrollo, la evolución o el despliegue más que para el ser propiamente dicho, el todo. Por lo demás, una de las expresiones poéticas más rotundas del ideal de conocimiento del filósofo es el célebre dicho "lo verdadero es lo completo", o, como se suele traducir, "la verdad es el todo" (*das Wahre ist das Ganze*), el cual, tomando al pie de la letra la noción de completitud, no le obligaba a una metodología del desarrollo para las investigaciones particulares, o de lo incompleto. El que en Hegel y en su tradición se mantenga, sin embargo, la metodología

16. Cultismo derivado de *estricto*, con el significado de *estrechez*. *Estricto y estrecho* forman lo que en términos filológicos se llama un doblete: una es palabra llegada como cultismo (se incorporan por vía escrita, por obra de algún autor) y la otra por vía patrimonial (palabras evolutivamente transformadas por el uso). Algunos cultismos arraigan y otros no tanto. Unamuno, muy leído por el joven Sacristán, fue un acuñador de cultismos. *Estrictura* parece usada aquí por Sacristán, con cierta ironía, en la acepción de *rigor* (NE).

del desarrollo –que es la dialéctica– también para cualquier investigación particular se debe a determinadas aspiraciones de conocimiento que no están necesariamente vinculadas con el idealismo absoluto hegeliano, aunque se compadecen bien con él. Más adelante diré una palabra sobre esto.

La idea de explicación o fundamentación como desarrollo determina en el plano del método una concepción del trabajo científico que parece estar en contradicción con el sentido común de personas del siglo XX. Para Hegel la explicación-desarrollo es más o menos isomorfa de la evolución del ser y, partiendo de una genérica vaciedad, camina o se despliega hacia completitud, totalidad, concreción. Cuando empieza el trabajo científico, su fruto es sumamente abstracto. A diferencia de lo que piensa el sentido hoy común, el conocimiento de una cosa no parte, según Hegel, de lo concreto para ir subiendo hacia generalidades abstractas; no parte, por ejemplo, de concretos sensibles para llegar a leyes generales que versen sobre objetos abstractos; sino que, según la hegeliana metódica del desarrollo, las cosas ocurren al revés, el conocimiento empieza con lo abstracto y asciende a lo concreto, porque lo que hace (si es conocimiento verdadero) es seguir el despliegue del objeto, su evolución hasta su concreción actual partiendo de la abstracta indeterminación que es al principio. Característica del pensamiento de Hegel y de su tradición es la ambigüedad lógico-histórica de la palabra "principio" en ese contexto.

Marx ha recibido ese ideal metodológico en sus líneas generales. También él habla de *ascenso* de lo abstracto a lo concreto contra el uso, corriente hoy, por el cual se suele decir que se asciende de lo concreto a lo abstracto. Pero no solo ha recibido el enfoque metódico general, sino también muchos de sus elementos. Las nociones de (auto-)contradicción, mediación,

BIBLIOTECA USC FILOSOFIA

alienación son conceptos que Hegel usa para construir el desarrollo; puesto que el ser que evoluciona es único (es el ser), el desarrollo tiene que ser obra de ese ser mismo en desarrollo, el cual solo puede moverse negándose a sí mismo, contradiciéndose, poniéndose fuera de sí mismo, que es lo que quiere decir alienándose (enajenándose), y mediándose de nuevo hacia sí mismo. Todos esos conceptos, tan usados sociológicamente en un marco de referencia marxista, vienen de la noción hegeliana de despliegue o evolución del ser, de dialéctica del ser.

Sin duda Marx, al recoger el principio del método dialéctico, abandona la tesis temáticamente idealista de que el ser que así se desarrolla es de la naturaleza de la Idea [*7]. Se trata aquí de la conocida tesis según la cual el método dialéctico de Marx consiste en el método de Hegel, pero con inversión de la ontología de este. La ingenua metáfora mecánica, sugerida por el mismo Marx, no da razón de muchas cosas, pero sí que basta para seguir con la que nos ocupa aquí. Al substituir la ontología idealista de Hegel por otra que él considera materialista, Marx se ve obligado a tener en cuenta la concreción material o sensible en su método. Por eso al heredar la idea hegeliana del ascenso de lo abstracto a lo concreto la varía del siguiente modo: hay un concreto material y un concreto intelectual, de pensamiento o conocimiento. El conocimiento arranca de lo concreto material y obtiene primero un producto abstracto. Luego el pensamiento va componiendo los sencillos abstractos iniciales hasta conseguir, *ascendiendo*, concretos de pensamiento[17]. La *Entwicklung* hegeliana se configura así como una composición

17. Véase "La metodología de Marx", en M. Sacristán, *Sobre dialéctica*, Mataró, El Viejo Topo, 2009, pp. 205-217, edición de S. López Arnal (NE).

o síntesis con arranque empírico, y así queda de manifiesto el elemento más interesante y sensato de la metodología hegeliana o dialéctica: la valoración del conocimiento sintético de lo concreto, contrapuesta al lema clásico *non est scientia de particularibus* [*8]. Esta oposición a la epistemología clásica, oposición que es consciente hasta el punto de teorizarse (sin duda de un modo desenfrenado y abusivo), es precisamente lo que coloca a Hegel entre la media docena de clásicos epónimos de corrientes en la filosofía greco-europea del conocimiento.

Dicho sea de paso: la variación metodológica que practica Marx en su "vuelco" (*Umstülpung*) de la ontología hegeliana es muy importante para la comprensión crítica de Hegel a la que llega en su madurez. En 1857 Marx piensa que el idealismo absoluto hegeliano se basa en una mala comprensión de la relación entre lo abstracto y lo concreto:

> Por eso dio Hegel [escribe Marx en la primera Introducción a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*] en la ilusión de entender lo real como resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y por sí mismo se mueve, cuando, en realidad, el método de subir de lo abstracto a lo concreto no es sino el modo que tiene el pensamiento de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como concreto intelectual. Pero no es, de ninguna manera, el modo de originarse lo concreto mismo[18].

18. *Grundrisse*, Einleitung [Introducción] de 1857, Neue MEGA, II, 1.1, pág. 36. [Véase K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1971, 3 volúmenes, traducción de Pedro Scarón. Las páginas 1-33 del primer volumen son la Introducción de 1857 (NE).]

Al hablar de los orígenes del "método dialéctico" de Marx es obligado recordar, aunque sea brevísimamente, los precedentes spinozianos y leibnizianos de la aspiración al conocimiento de la "ley de desarrollo" de los entes singulares. El rechazo de la tesis clásica de que el individuo no es objeto de ciencia es ya un motivo de la *explicatio* de Spinoza (el término hegeliano *Entwicklung* tiene, entre otras, la intención de traducir el latín del filósofo holandés) y, sobre todo, es piedra angular de la filosofía de Leibniz. La tesis leibniziana de la existencia de una *noción completa* de la substancia singular es la expresión más cargada de este tipo de teoría del conocimiento que vive de la pasión por la inteligibilidad de lo singular concreto. Y no hay que olvidar que la idea leibniziana ha tenido una influencia extensa y profunda gracias a la eficaz obra de sus divulgadores. Así aparece, por ejemplo, en el parágrafo 27 del capítulo primero de un manual estudiado por tres generaciones de europeos cultos, la *Lógica* de Christian Wolff:

> Todo lo que concebimos en un *individuo*, o todo lo que se halla en él, está determinado en todo respecto; y es precisamente por eso, por estar la cosa determinada tanto en lo que constituye su esencia cuanto en lo que es en ella accidental, por lo que adquiere la cualidad de *individuo*.

La exposición de 1857

Marx ha escrito por dos veces una presentación temática de su "método dialéctico". La primera se encuentra en un texto que no publicó, la citada Introducción de 1857 que se suele editar hoy con las *Líneas Fundamentales de la Crítica de la Economía Política* (*Grundrisse*); la segunda en el Epílogo a la segunda edición del libro I de *El Capital*, en 1873.

El punto tercero de la Introducción de 1857 está dedicado al método. Se titula "El método de la economía política". Tiene dos partes, una en la que Marx habla del método de la economía política en general y otra en la que se refiere a su propio trabajo. Aquí interesa atender a la primera parte.

Marx empieza presentando la idea hegeliana de que el buen método asciende de lo abstracto a lo concreto; luego expone la observación crítica sobre el idealismo de Hegel antes extractada, basada en la distinción entre lo concreto material y lo concreto intelectual; el peso de la gnoseología idealista es, sin embargo de esa crítica, tan grande en Marx que este no siente ningún interés por la cuestión de la génesis de los elementos abstractos iniciales del proceso de conocimiento, sino que los trata casi como si fueran "datos inmediatos de la conciencia"[19] o neopositivistas proposiciones de protocolo [*9]. Por último, tras ilustrar algo su descripción del método científico como ascenso de lo abstracto a lo concreto (por ejemplo, de la idea genérica de trabajo a la peculiaridad del trabajo en una determinada sociedad), Marx plantea una cuestión que absorbe el resto de la exposición: si existe una correlación entre el orden lógico "ascendente" de las categorías, de los conceptos, y su orden histórico. La historización explícita y problemática del método es otro distanciamiento respecto de la dialéctica propiamente hegeliana.

A la pregunta dicha contesta Marx, primero, muy sensatamente, que eso depende, que unas veces hay coincidencia entre el desarrollo lógico y la evolución histórica y otras ve-

19. Referencia a Henri Bergson y su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* [1899], Salamanca, Sígueme, 1999, trad. de J. M. Palacios (NE).

ces no. Pero luego, al final del texto, llega a una afirmación mucho más categórica, sostiene la "relación inversa" entre el orden lógico y el histórico. Es este el párrafo que culmina retóricamente con la célebre frase "La anatomía del ser humano es una clave de la anatomía del mono"[20]. Pero la tesis se expresa también más formalmente:

> Sería (...) inviable y erróneo disponer las categorías económicas en la misma sucesión en que han sido históricamente las determinantes. Su sucesión, por el contrario, se determina por la relación que tienen entre sí en la moderna sociedad burguesa, y que es, precisamente, la inversa de la que aparece como natural en ellas, la inversa de la que corresponde a la serie del desarrollo histórico[21].

Por no insistir más en este punto, me limito a indicar que esa paralógica identificación implícita del orden lógico entre las categorías con el que presentan en la moderna sociedad burguesa rebosa realismo gnoseológico hegeliano. No se puede olvidar, de todos modos, que lo que estamos leyendo es un borrador y que, probablemente, de haberlo dispuesto para la imprenta, Marx no habría mantenido el esquema hegeliano de consumación de los tiempos, de identidad de lo lógico con lo real "último", de lógica escatológica [*10], por así decirlo, del mismo modo que sin duda habría quitado la contradicción entre la respuesta empírica a la cuestión orden histórico/orden lógico ("Ça dépend") y la respuesta casi teológica del

20. Neue MEGA, II, 1.1, pág. 40. [OME 21, 29 (NE).]
21. *Ibid.*, pág. 42. [*Ibid.*, p. 31 (NE).]

final. Probablemente una de las causas de la eternización del trabajo de Marx es que –a pesar de su abundante construcción de esquemas y conspectos[22]– cuando se pone a escribir lo hace a chorro continuo (aunque muy lento a veces), no rellenando un desmenuzado esquema de proposiciones, como hacen el investigador que redacta su memoria o el pedagogo que prepara su exposición. Todo eso abona la tendencia de Gramsci y de Althusser a estudiar sobre todo las obras de Marx editadas por él mismo. Pero la mole de los manuscritos póstumos obliga, de todos modos, a tenerlos muy en cuenta [*11].

Los estudiosos de economía notarán en seguida que, aunque el texto comentado hable del método de la ciencia económica, sin embargo, lo que dice tiene poco que ver con sus lecturas profesionales. Una discusión metodológica sobre economía en la que lo debatido es si el orden lógico de las categorías coincide con el orden empírico de su sucesión histórica, y en la que se llega a la conclusión de que no, de que son órdenes inversos, no es cosa que se encuentre en el capítulo metodológico de un libro hoy normal de ciencia económica. El texto metodológico de Marx de 1857 cumple otro proyecto intelectual, está manifiestamente buscando otra cosa diferente o, al menos, algo diferente de la buscada en los libros normales de economía.

Puede parecer que lo que está buscando sea un conocimiento histórico, que aquello a lo que ha de servir el "método dialéctico" (versión 1857) no sea la ciencia económica en ningún sentido hoy corriente, sino la historia. Sin duda alguna, Marx

22. Lusismo de origen latino (como conspicuo, aspecto, perspectiva, etc.). El portugués incorpora el término con diversas acepciones; entiéndase aquí en el sentido de bosquejo o esbozo (NE).

ha sido muy historiador. Pero lo ha sido más (al menos metodológicamente) en fechas anteriores a esta de 1857, que es la de su redescubrimiento de Hegel[23]; mucho más insistía en el punto de vista histórico empírico en 1846, por ejemplo, cuando, en la redacción de *Misère de la Philosophie*[24], criticaba "el error de los economistas burgueses, que ven en esas categorías económicas leyes eternas, y no leyes históricas solo vigentes en un determinado desarrollo histórico, en un determinado desarrollo de las fuerzas productivas"[25].

En realidad, tampoco es historia "normal" ni metodología histórica "normal" lo que expone Marx en el capítulo metodológico de 1857. No pertenece a la metodología histórica normal el problema de la correlación entre lo lógico y lo histórico y aun menos la tesis de que la correlación es inversa. Sin embargo, es una cuestión esencial y central para el pensamiento de Marx, y tiene en él rango metodológico. Lo mismo ocurre en la tradición de Marx, y también en los mejores trabajos de marxología, hasta el ensayo de Zeleny sobre "Lo lógico y lo histórico en *El Capital*", fase previa de su conocido libro sobre la estructura de la principal obra de Marx[26]. La noción

23. Es el mismo año del regalo de Freiligrath [libros de Hegel que habían pertenecido a Bakunin, la *Lógica* entre ellos (NE)]: carta a Engels del 16-1-1858; MEW 29, 260. El paso principal se transcribe más adelante.

24. Karl Marx, *Miseria de la Filosofía* [1847], Madrid, Biblioteca EDAF, 2011, trad. de T. Onaindia Gascón (NE).

25. Carta a Pawel Wassiliewich Annenkov, 28-12-1846; MEW 27, 457.

26. Jindrich Zeleny, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und* Das Kapital, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1968 [*La estructura lógica de El Capital de Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1974, trad., presentación y notas de Manuel Sacristán (NE).]

de ciencia económica coherente con ese enfoque del problema del método no es ni la noción de ciencia económica positiva hoy común, ni la noción de historia positiva hoy común, sino la noción dialéctica de una ciencia histórico-social *sui generis*.

Esa ciencia tiene su tipo propio de abstracción:

> Aunque abstracción, abstracción histórica, que no se podría practicar más que sobre la base de un desarrollo (*Entwicklung*) determinado de la sociedad[27].

Y, aparentemente, cuenta con una providencial, hegeliana logicidad del mundo, tal vez no siempre previsible para los mortales comunes, puesto que unas veces esa logicidad remonta el río de la historia, como en el caso de las anatomías del hombre y el mono, y otras veces se desarrolla aguas abajo, como en el caso de la diferencia entre el dinero y el dinero de crédito:

> Aducir la *differentia specifica* es aquí tanto desarrollo [*Entwicklung*] lógico cuanto clave para la comprensión del [desarrollo] histórico[28].

Y otras veces ambos desarrollos, el lógico y el histórico, avanzan juntos, no a contrapelo, como en la génesis de ciertas formas de capital:

> En el dinero –como lo muestra el desarrollo (*Entwicklung*) de sus determinaciones– [está] puesta la exigencia del valor que en-

27. Carta a Engels, 2-4-1858; MEW 29, 315.

28. *Grundrisse*, ed. Dietz, Berlin, 1953, pág. 565.

tra en la circulación y se mantiene en ella, del valor que se pone a sí mismo: *capital*. Esta transición [lógica es] también histórica[29].

También hay coincidencia entre la transición lógica y la transición histórica del capital a la propiedad de la tierra, como lo dice el siguiente paso, muy conocido, porque es un comentario al "Plan de los *Grundrisse*" para *El Capital*:

> La transición del capital a la propiedad de la tierra es al mismo tiempo histórica, porque la forma moderna de la propiedad de la tierra es producto de la acción del capital sobre la propiedad feudal, etc. de la tierra. Así también la transición de la propiedad de la tierra al trabajo asalariado no es solo dialéctica, sino también histórica, porque el último producto de la propiedad moderna de la tierra es la instauración general del trabajo asalariado, que se presenta luego como base de toda la mierda [el sistema][30].

Si de verdad se despoja uno de todo respeto reverencial por los clásicos (sin dar en la mezquindad de dejar de admirarlos y de aprender de ellos, y sin olvidar la advertencia de Eugenio D'Ors según la cual todo lo que no es tradición es plagio[31]), se puede apreciar que toda esta cuestión de lo lógico y lo histórico, sin duda importante y de mucho interés, como todas las cuestiones metafísicas auténticas, puede dar fácilmente en extravagancia estéril cuando se entiende como asunto de metodología científica. En este campo suele acarrear los vicios hegelianos de insuficiencia de la abstracción lógica para que lo cuasi-lógico se pegue bien a lo histórico (mala lógica) y excesiva logificación o racionalización de la experiencia para que esta resulte lógicamente necesaria (mala empiria). También en la obra de Marx esta cuestión es el marco en el que con más frecuencia aparecen paralogismos, armonías pre-establecidas entre desarrollos supuestamente lógicos (dialécticos) y presuntos procesos históricos. Entre esos paralogismos o razonamientos inconcluyentes hay que incluir los que se refieren a correlaciones a primera vista sincrónicas –entre base y sobrestructura, por ejemplo–, las cuales tienen siempre para Marx un lado diacrónico, a saber, el de su "desarrollo".

29. Carta a Engels, 2-4-1858; MEW 29, 317.

30. *Ibid.*, pág. 312.

31. La frase completa: "Copiará fatalmente quien no sepa heredar. Recuérdese que cuanto no es tradición es plagio". La reflexión de D'Ors, tal como es citada por Sacristán, figura en el friso de una de las paredes laterales del Casón del Buen Retiro de Madrid (NE).

La exposición de 1873

En el Epílogo a la segunda edición del libro I de *El Capital*, Marx recoge las críticas a la primera edición que considera debidas a personas competentes, y nota las discrepancias entre los elogios y entre las censuras. Observa que algunos de los críticos que le son favorables elogian su método por su rigor "analítico" o "deductivo", mientras otros lo censuran por "dialéctico"; y que unos le reprochan "idealismo" mientras otros alaban su modo de tratar el material empírico. Marx intenta allanar esas discrepancias entre los críticos con una distinción entre método de investigación y método de exposición. El paso principal, muy citado, se puede extractar así:

> [...] el modo de exposición debe distinguirse formalmente del modo de investigación. La investigación tiene que apropiarse detalladamente del material, analizar sus diferentes formas de desarrollo y rastrear su vínculo interno. Solo cuando se ha consumado ese trabajo se puede representar adecuadamente el movimiento real. Si se consigue esto y la vida del material se refleja idealmente, puede parecer como si se estuviera ante una construcción a priori[32].

La apariencia de construcción a priori se debe a la reconstrucción dialéctica. Por eso el paso incluye el conocido elogio crítico de Hegel:

> La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no impide en modo alguno que él sea el primero en exponer de un modo abarcante y consciente sus formas generales de movimiento.

La distinción, aparentemente tan obvia, entre modo de investigación y modo de exposición, que, tomada al pie de la letra, es la común distinción entre métodos heurísticos y métodos didácticos, resulta muy problemática en el caso de Marx. Este no entiende por exposición un discurso puramente didáctico, pragmático. La dialéctica –pues de ella se trata– no se ha entendido nunca, ni antes ni después de Hegel, como instrumento

32. *Obras de Marx y Engels*, Barcelona, Ed. Crítica, 1976, vol. 40, pp. 18-19. (Esta edición se citará así: OME 40, 18-19). [Sacristán fue el director de esta edición interrumpida de las obras de Marx y Engels [*12]. Se editaron 12 de los 68 volúmenes proyectados (NE).]

didáctico. En la carta a Engels del 16 de enero de 1858 en la que Marx anuncia su teoría del beneficio, la dialéctica aparece como "método de elaboración" (*Bearbeitung*)[33]. Sin duda se refiere con ese término a lo mismo que en la segunda edición del libro I de *El Capital* llama "modo de exposición". ¿Cuál es el estatuto lógico de este "método de exposición" o "método de elaboración"? No es didáctica en sentido corriente, porque para cualquier didáctica, para cualquier exposición, basta con presentar los hechos que la investigación concienzuda ha preparado y cuyo vínculo interno ha rastreado, como dice Marx. Eso es lo que trae un manual o un tratado de mecánica, de genética o de economía: los hechos bien establecidos y su vinculación interna, los datos y su teorización. ¿Qué estatuto lógico tiene una elaboración que se añade a lo que ya bastaría para exponer un trozo de conocimiento? Fijémonos en que la aspiración de esta elaboración dialéctica es "representar adecuadamente el movimiento real" de tal modo que "la vida del material se refleje idealmente". Marx admite que precisamente cuando se consigue tan buen suceso "puede parecer como si se estuviera ante una construcción a priori". Esta paradójica concesión es una muestra de la vacilación metodológica del Marx maduro, consciente, por una parte, de todo lo que debe a Hegel, pero bien impuesto ya de conocimientos y métodos empíricos y teóricos

33. MEW 29, 260. El paso pertinente dice así: "En el *método* de elaboración me ha prestado un gran servicio el haber vuelto a hojear by mere accident [por pura casualidad] –Freiligrath encontró unos volúmenes de Hegel que habían pertenecido a Bakunin y me los mandó de regalo– la *Lógica* de Hegel. Si alguna vez vuelvo a tener tiempo para trabajos así, me gustaría mucho hacer accesible para el común entendimiento humano lo racional del método que H[egel] ha descubierto, pero, al mismo tiempo, mistificado".

positivos, ignorados en el mundo mental del idealismo clásico. La curiosa concesión de este Epílogo se redondea, además, con la insinuación que en él se hace al lector de que puede prescindir del aparato dialéctico hegeliano. Llevado por el deseo de dar a sus críticos favorables, pero no dialécticos, la clave de una traducción de la "elaboración" de ascendencia hegeliana al lenguaje común de la normal fundamentación científica, Marx revela en ese texto –y no solo en él– el carácter metodológicamente redundante de la presentación dialéctica: *la elaboración dialéctica es algo que se añade a una pieza de conocimiento ya fundamentada.* La elaboración dialéctica es una fundamentación o validación añadida a la "normal".

Pero esa redundancia lo es desde el punto de vista de la ciencia, no en el conjunto de la obra de Marx. El método dialéctico que describe Marx como método de su elaboración y presentación de los hechos y de la vinculación entre estos es en substancia el método de desarrollo hegeliano, pero complicado por la introducción de los métodos científicos positivos en las fases de establecimiento de los datos y "vinculación" (teorización) positiva de los mismos. Esta metódica aspira a presentar los hechos –una vez establecidos ellos mismos y averiguada su interconexión– reflejando su "vida". El símil organicista sugiere que este método que quiere presentar un contenido de tal modo que no solo quede fundamentado empíricamente y no solo se sostenga con consistencia teórica, sino que cuente, además, con otra conexión sobreañadida, tiene mucho que ver con el modo de trabajar del artista. El mismo Marx lo ha sentido así, al negarse a publicar su obra en fascículos:

> Whatever shortcomings they may have [cualesquiera que sean sus posibles defectos], el mérito de mis escritos es que son un todo artístico, y eso solo se puede conseguir a mi manera, no mandándolos nunca a imprimir hasta tenerlos *acabados* ante mí. Eso es imposible con el método de Jacob Grimm[34], el cual es, desde luego, mejor para escritos que no sean una articulación dialéctica[35].

Pero la dialéctica no es redundante para las intenciones del trabajo intelectual de Marx no solo por la aspiración entre organicista y artística que le viene de la tradición de Spinoza, Leibniz y Hegel. Hay una razón más, y es que la dialéctica establece con la realidad, con la práctica, una relación diferente de la que suele tener con ella la teoría científica.

Toda teoría científica tiene, como es obvio, una relación con la práctica. Se puede llamar tecnológica a esa relación. Es una relación de aplicabilidad en sentido técnico: con la ayuda de la teoría se puede calcular, o fabricar herramientas o máquinas, etc. En el caso del pensamiento económico-social de Marx existe, sin duda, esa relación tecnológica con la práctica que tiene lo científico en sentido normal. Pero además existe otra relación, como es también sabido: una relación política directa, la cual es precisamente servida por la elaboración dialéctica, por la reconstrucción de la realidad como un todo sistemático individualizado, una reconstrucción que intenta hacer asible el complejo objeto de la actuación política.

---

34. Jacob Grimm (1785-1863), filólogo investigador de la cultura popular germánica. Editó por fascículos a partir de 1838 su célebre edición de un diccionario histórico de la lengua alemana, continuado por generaciones de filólogos hasta una primera edición completa en 1961 (NE).

35. Carta a Engels, 31-7-1865; MEW 31, 132.

La redundancia científica del llamado método dialéctico (que no es ningún método científico en sentido "normal") da su sentido específico al trabajo intelectual de Marx y explica algunas dificultades de lectura. Por ejemplo, el enigma de los "capítulos previos", los *vorchapters* de su obra a los que Marx se refiere en cartas y borradores, y que debían contener una presentación genérica de categorías económicas universales. Es probable que, al cuajar la idea de ciencia de su madurez, con la redundancia metodológica de su dialéctica, tendente a singularizar el objeto de estudio, componiéndolo como en una obra de arte, aquellos *vorchapters* de teoría abstracta general, de modesta ciencia sin dialéctica, perdieran interés para Marx.

Baste por esta noche con lo dicho sobre la inspiración hegeliana (propiamente también spinoziana y leibniziana) de la noción de ciencia en Marx. Ella es, sin duda, la inspiración filosófica más influyente. Pero también ha tenido mucha importancia en el trabajo científico de Marx la influencia joven-hegeliana, esto es, la que recibe de los hegelianos de izquierda de los años 1830.

La inspiración joven-hegeliana

Marx ha sido él mismo miembro de la izquierda hegeliana, un "joven hegeliano", al menos desde su explícita aceptación de la filosofía de Hegel hasta asimilarse productivamente la influencia de Feuerbach y liberarse así de ella. También los demás –los Bauer, Ruge, Strauss, Hess, Echtermeyer– han tenido su presencia en el mundo del joven Marx. La principal iniciativa publicística de este, los *Anuarios Franco-Alemanes* de 1844, se pueden considerar continuación de la revista del grupo prohibida en Alemania en 1843, los *Anuarios Alemanes de Ciencia y Arte* (*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*), editados

precisamente por Ruge, que había de ser coeditor con Marx de los *Anuarios Franco-Alemanes,* y por Echtermeyer.

El joven-hegelismo ha dado a Marx la idea de *ciencia como crítica,* no como teoría "absoluta". En su epistolario con Ruge de 1843, publicado en los *Anuarios Franco-Alemanes,* Marx escribe:

> Hasta ahora los filósofos habían tenido lista en sus pupitres la solución de todos los enigmas, y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir las fauces para que le volasen a la boca las palomas ya asadas de la ciencia absoluta[36].

Lo contrapuesto ahora a la ciencia absoluta de la vieja filosofía es una filosofía que se ha "mundanizado" y que indica

> lo que nos toca hacer actualmente: criticar sin contemplaciones todo lo que existe; sin contemplaciones en el sentido de que la crítica no se asusta ni de sus consecuencias ni de entrar en conflicto con los poderes establecidos.

En la práctica literaria de los jóvenes hegelianos la crítica no lo es tanto de todo lo que existe a secas cuanto de todo lo que existe por escrito. Los jóvenes hegelianos son gente muy herida de letra, y constituyen en la historia del cosmos de papel un eslabón intermedio entre el *homme de lettres* dieciochesco y el intelectual del siglo XX. Eso hace del concepto joven-hegeliano de ciencia como crítica un obstáculo opuesto a la investigación empírica y a la positividad científica. La concepción de la ciencia como crítica sugiere que los datos e incluso la conexión entre los datos –la teoría– están ya disponibles. Desde el pun-

36. Carta a Arnold Ruge, septiembre de 1843; OME 5, 173.

to de vista joven-hegeliano hacer ciencia es enfrentarse con la construcción científica preexistente y criticarla.

Marx (y Engels) han visto los riesgos epistemológicos de esa concepción y la han satirizado en 1845, en *La Sagrada Familia* que, como se recordará, se subtitula "Crítica de la crítica crítica". Pero hay que recordar también que la idea de la ciencia como crítica está muy presente en la obra de Marx no solo durante los años 1840 –durante los cuales la crítica es la nota esencial de la noción marxiana de ciencia–, sino también, aunque ya compensada por una mole de estudios más positivos, durante la década de 1850. La observación crítica sobre Lassalle que Marx escribe a Engels en la carta del primero de febrero de 1858 es muy interesante a este respecto, porque combina la metódica crítica joven-hegeliana con la dialéctica hegeliana. Lo hace sin dar importancia al asunto, lo que sugiere que para Marx eso era entonces una obviedad:

> Veo que el mozo [Lassalle] se propone disertar hegelianamente de economía política en su segundo gran opus. Descubrirá para su mal que una cosa es llevar una ciencia, mediante la crítica, hasta el punto adecuado para poder exponerla dialécticamente y otra muy distinta aplicar un sistema de lógica abstracto, completo, a barruntos de un tal sistema [económico][37].

Si eso se toma muy al pie de la letra –cosa que no sería acertada, porque el Marx de 1858 sabe ya que tiene que trabajar mucho material empírico–, habría que entender que hacer ciencia económica consiste en criticar largamente a Smith y

37. Carta a Engels, 1-2-1858; MEW 29, 275.

Ricardo para llevarlos hasta el punto adecuado para poder exponerlos dialécticamente.

Por suerte, Marx no ha compuesto así su ciencia, como es sabido. El mismo año de 1858 –y en carta a Lassalle, precisamente– Marx separaba trabajo crítico y trabajo sustantivo o positivo con una naturalidad liberada del modo de decir joven-hegeliano y hegeliano observado en la carta a Engels últimamente citada. El léxico y el tono sugieren, incluso, una metodología contrapuesta a la joven-hegeliana:

> No puedo evitar, como es natural, considerar críticamente de vez en cuando a otros economistas, principalmente la polémica con Ricardo, en la medida en que este, qua burgués, está obligado a dar traspiés *incluso desde el punto de vista estrictamente económico.* Pero, en conjunto, la crítica y la historia de la economía política y del socialismo tendrían que ser objeto de otro trabajo[38].

Así que en 1858 Marx había abandonado la identificación joven-hegeliana de ciencia y crítica. La había superado en el plano de los principios metódicos, pero restos de ella quedan en toda su obra posterior, incluido *El Capital.* El modo de citar utilizado en el libro I de esa obra es un resto de la filosofía joven-hegeliana de la ciencia. Son citas que a menudo parecen estar fundando en los autores citados afirmaciones acerca de hechos no literarios, lo cual sería, naturalmente, un procedimiento por autoridades inadmisible en ciencia. En el Prólogo a la tercera edición del libro I de *El Capital,* Engels ha dado una

38. Carta a Lassalle, 22-2-1858; MEW 29, 551.

explicación plausible de ese modo de citar de Marx, atribuyéndolo a acribia histórico-doctrinal[39]. Una parte de razón tiene esa explicación por Engels, y quizá la parte principal, a saber, que la tendencia de la investigación madura de Marx llevaba a una clara separación de crítica y teoría. Pero, como queda dicho, creo que eso no es todo: al principio, en su proyecto juvenil de obra económica, Marx no había distinguido entre el tratamiento positivo –el "tratamiento real", como él decía– y el tratamiento crítico, el estudio de la literatura. Y no solo al principio: en la carta a Lassalle del veintidós de febrero de 1858, ya citada, Marx escribía:

39. "Una palabra [...], por último, acerca del modo de citar de Marx, que se ha entendido escasamente. Cuando se trata de aducir y describir puramente hechos, las citas –por ejemplo, las de los libros azules ingleses– sirven, como es natural, de simple documentación. Diferente es el caso cuando se citan opiniones teóricas de otros economistas. Entonces se trata solo de precisar dónde, cuándo y por quién se ha enunciado claramente por vez primera un pensamiento económico producido en el curso de la evolución histórica. En este caso se trata solo de que la idea económica en cuestión tiene importancia para la historia de la ciencia, de que es una expresión teórica más o menos adecuada de la situación económica de su época. No interesa, en cambio, ni poco ni mucho si la idea tiene aún validez absoluta o relativa desde el punto de vista del autor [Marx], o si es ya puramente historia. Así, pues, esas citas constituyen solo un comentario continuo al texto, tomado de la historia de la ciencia económica. [...]" (OME 40, 26-27.)

[En una nota de traductor –*El Capital*, OME 40, 8, n.*7–, señalaba Sacristán: "Los "Libros Azules" –*Blue Books*–, así llamados por el color de sus tapas, son publicaciones de textos parlamentarios y diplomáticos ingleses. Su publicación empezó en el siglo XVII. Se repartían entre los miembros del Parlamento y determinados funcionarios. Pese a su gran importancia documental, no debían de interesar mucho a todos sus receptores, pues Marx se hizo con bastantes de ellos en los mercadillos de cosas viejas." (NE).]

> El trabajo de que se trata por de pronto es *Crítica de las categorías económicas*, o bien, *if you like*, el sistema de la economía burguesa expuesto críticamente. Es simultáneamente exposición del sistema y, mediante la exposición, crítica del mismo[40].

El sistema del que habla es el de la ciencia económica, y el libro se va a llamar *Crítica*, como efectivamente se titula la publicación de 1859. Marx ha ido separando las dos tareas, la crítica y la sistemática, hasta el punto de que, al final, ha sido posible editar separadamente la parte crítica (las *Teorías sobre la plusvalía*) del manuscrito que más cargadamente revela la complicada fusión que había en el proyecto inicial[41]. El motivo joven-hegeliano ya no será título en 1867, como lo fue en 1859, aunque seguirá presente como subtítulo en la portada de *El Capital. Crítica de la Economía Política.*

LO QUE DEBE LA CIENCIA DE MARX A SUS INSPIRACIONES FILOSÓFICAS

Lo mejor que debe Marx a su hegelismo juvenil y a su "redescubrimiento" de Hegel en los años 1850 es la virtud característica

40. MEW 29, 550.

41. El manuscrito de 1861-1863. [Desarrolla temas correspondientes a todos los libros de *El Capital*. Constituido en su mayor parte por las *Teorías sobre la plusvalía*, publicadas en castellano en 1974-75 por la Editorial Cartago de Buenos Aires: unas 1.600 páginas en total, repartidas en tres volúmenes. En OME-45 se publicaron los capítulos primero hasta el séptimo y anexos, en traducción de Javier Pérez Royo. Existe también una traducción completa de Wenceslao Roces en México, FCE, 1980; primera edición: 1945 (NE).]

de su trabajo intelectual, a saber, la globalidad, el programa de una comprensión completa de la realidad social, del todo social. No solo seguidores y continuadores, sino también críticos o autores ocupados en la refutación de las principales tesis de Marx han solido reconocer en la obra de este una eminente calidad sistemática, una teorización de alcance particularmente extenso y profundo. Lo mejor que la epistemología de Marx debe a la de Hegel es su elaboración de la sentencia del filósofo ya recordada, "lo verdadero es lo completo".

Entre los estudiosos de Marx poco o nada identificados con su pensamiento filosófico y político son, probablemente, Schumpeter[42] y Morishima los que, con estilos muy diferentes, más han apreciado la grandeza sistemática del trabajo de Marx. También Joan Robinson. Esta, por cierto, piensa que Marx ha aprendido de Ricardo el ideal científico de sistema, de la teoría en sentido fuerte. Me es imposible convencerme de ello, a pesar de la devota admiración con que leo a la señora Robinson. Por dos razones: primera y principal, porque Marx, aun produciendo en una parte de su obra ciencia teórica en sentido estricto, y aun con mayor sistematismo que Ricardo, sin embargo, a diferencia de este, se ve constantemente obligado a desdibujar los límites del artefacto teórico implícitamente formal, al insertarlo en un horizonte social completo, inevitablemente más nebuloso. *Das Ganze* es más dilatado que el sistema teórico en sentido formal; *das Ganze* de Marx es más hegeliano que ricardiano. Por eso no cabe satisfactoriamente en el marco de la

42. Sacristán tradujo su monumental *Historia del análisis económico* [1954], Barcelona, Ariel, 1971 (1.377 páginas en la edición española), un clásico de referencia en el campo de la historia del pensamiento económico (NE).

teoría en sentido formal, y admite mucho mejor la categoría histórico-doctrinal para la que Schumpeter introdujo el término "visión" [*13], menos comprometido con estricturas[43] y formalidades, o también la categoría kuhniana de "paradigma", como enseguida notaron los economistas norteamericanos de tendencia marxista o radical, los cuales han sido probablemente la *claque* más entusiasta del éxito del ensayo de Kuhn de 1962[44]; y la segunda razón es que Marx estuvo convencido de que Ricardo era un mal sistemático que, por falta de sistematicidad suficiente, habría dado pie a la "economía vulgar"[45]. El programa teórico ampliamente sistematizador le viene a Marx del ideal de conocimiento hegeliano, enriquecido (y muy dificultado) por la vocación empírica del científico "normal" que, aunque no estudiada aquí esta noche, ha sido una de las dos principales ganancias de Marx en su abandono de la filosofía especulativa (la otra es la vocación revolucionaria). La influencia epistemológica de Ricardo y, en general, de los economistas ingleses ha obrado probablemente más en la llegada de Marx a la ciencia normal de su época, al justo aprecio de la empiria, a

43. Cultismo utilizado aquí en el sentido de 'constricciones'; véase nota 16 (NE).

44. *La estructura de las revoluciones científicas* [1962], Madrid, FCE, 2017, 4ª edición, traducción y presentación de C. Solís Santos; ensayo preliminar de Ian Hacking. Véase S. López Arnal et alii (eds), *Popper/Kuhn: ecos de un debate,* Mataró, Montesinos, 2003 (NE).

45. "Tú también habrás notado en tus estudios económicos que, en el desarrollo del beneficio, Ricardo cae en contradicciones con su (acertada) determinación del valor, las cuales han llevado a su escuela al abandono completo del fundamento o a un eclecticismo de lo más desagradable." (Carta a Lassalle, 11-3-1858; MEW 29, 554.)

la adquisición de hábitos analíticos, etc. (Aunque también en los análisis cualitativos de la sección primera del libro I de *El Capital* está visible la *Lógica* de Hegel.)

Economistas e historiadores de la ciencia económica han descrito el carácter de la sistematicidad marxiana en lo que tiene de común con la teoría "normal" y en lo que excede de esta, en lo "aberrante" –por repetir el término de Joan Robinson– respecto de la economía teórica académica del siglo XX[46]. Maurice Dobb ha escrito que Marx

> señaló al análisis económico unos límites más amplios que los del análisis del equilibrio de mercado a los que nos han acostumbrado la economía postmengeriana y la postjevonsiana[47], en las que se excluyen las relaciones de propiedad y su influencia por pensar que pertenecen a la teoría social más bien que a la economía[48].

46. Lo que Joan Robinson piensa es que fue una aberración de Marx el enlazar el problema de los precios relativos con el problema de la explotación del modo en que él lo hizo. (Joan Robinson, *Collected Papers*, Oxford, 1965, vol. III, pág. 176.)

47. La economía posterior a las aportaciones del jurista y economista, fundador de la Escuela Austriaca de Economía, Carl Menger (1840-1921) y del economista, filósofo y lógico inglés William Stanley Jevons (1835-1882), defensores ambos de la teoría marginalista y críticos de la teoría del valor-trabajo (NE).

48. Artículo "Pensamiento socialista" en la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,* vol. VII, p. 745 [Madrid, Ed. Aguilar, 1975, 11 volúmenes (edición original: 1968, New York), enciclopedia muy recomendada por Sacristán en sus clases de Metodología de las ciencias sociales en la Facultad de Ciencias Económicas de la UB (NE).]

Y R. L. Meek ha hablado de "una especie de *ménage à trois*" en el que Marx une "la historia económica, la sociología y la economía"[49].

Meek es excelente, en mi opinión, en su estudio de la demasía de la ciencia marxiana:

> En las manos de Marx –escribe– la teoría del valor no es simplemente una teoría que intenta explicar cómo se determinan los precios; es también una especie de manifiesto metodológico que contiene la opinión de Marx acerca de cómo se debería estudiar la economía y llama a una restauración de la unidad esencial entre las varias ciencias sociales[50].

Y observa:

> Si es acertada esta interpretación de la teoría del valor de Marx, se sigue que toda crítica de la teoría [de Marx] que se base en el supuesto de que es una simplificación excesiva, ruda y primitiva se equivoca completamente. La única crítica que se le puede hacer es, creo yo, del tipo opuesto: que para nuestros fines actuales es innecesariamente compleja y refinada[51].

Se puede incluso corregir "nuestros fines actuales" de Meek por "los fines de la ciencia": la excesividad, o la "aberración"

49. *Economics and Ideology,* London, Chapman and Hall, 1967, pág.101 [*Economía e ideología*, Barcelona, Ariel, 1972, trad. de Manuel Sacristán (NE).]

50. *Ibid.*, pág. 105.

51. *Ibid.*

del programa de conocimiento marxiano es el correlato material de lo que he llamado la redundancia metodológica de la dialéctica. La noción marxiana de sistema o teoría contiene, desde luego, la aspiración a un núcleo teórico en sentido científico-positivo, formalizado o formalizable (lo cual justifica, en mi opinión, empresas como la de Morishima y opiniones como la de Godelier sobre la economía de Marx y la matemática[52]); pero también le es esencial una visión histórica y práctica cuya unión con el núcleo teórico en sentido estricto origina un producto intelectual que no es completamente ciencia positiva aunque, al mismo tiempo, intenta no ser especulación. Se trata de una noción de sistema científico que procede de la epistemología hegeliana de la globalidad y la corrige –intentando despojarla de especulación– mediante la recepción del principio positivo de la "ciencia normal" de la época y la del principio práctico del movimiento obrero coetáneo.

La corrección no es siempre completa. Por repetir la conocida metáfora de Marx, Hegel no queda siempre puesto con los pies en el suelo en la filosofía de la ciencia de Marx. El entusiasmo patriótico por la "ciencia alemana" tiene mucho que ver

52. Según Maurice Godelier, la "teoría económica de Marx desemboca necesariamente en el diseño de modelos matemáticos", que sustituyen el análisis conceptual cualitativo por el análisis matemático y el cálculo. "Marx tenía el proyecto de elaborar una teoría matemática de la economía". [...] "Eso no siempre lo han visto los economistas marxistas. No habían analizado todas las posibilidades que ofrece la teoría de Marx. Criticaban la utilización de las matemáticas practicada por ciertos economistas no marxistas, pero llegaban a rechazar el uso de las matemáticas mismas"; *Racionalidad e irracionalidad en economía* [1966], México DF, Siglo XXI, 1979, p. 136 (NE).

con ello. No son numerosos los pasos de Marx adecuados para documentarlo, pero son concluyentes. Recordaré ante todo, su comentario a Liebig[53] en carta a Engels:

> Comprenderás, *my dear fellow* [mi querido amigo], que en una obra como la mía tiene que haber muchos shortcomings [deficiencias] de detalle. Pero la *composición*, la cohesión es un triunfo de la ciencia alemana, triunfo del que el alemán individual tiene que confesar que no es in no way [de ninguna manera] mérito suyo, sino que pertenece a la nación. Cosa tanto más grata por tratarse, en todo lo demás, de la *silliest nation* [la nación más insensata] bajo la luz del sol.

Pasa luego Marx a citar ciertos descubrimientos de Liebig, y unas palabras del bioquímico que dicen así:

> Por la combustión de una libra de carbón de piedra o de madera no ocurre solo que el aire recupera los elementos necesarios para volver a producir esa libra de madera o, dadas ciertas circunstancias, el carbón de piedra, sino que, además, el proceso de combustión transforma en sí [aquí Marx acota: "observa la categoría hegeliana"] una determinada cantidad de nitrógeno en una substancia alimenticia imprescindible para la producción de pan y carne.

53. Justus von Liebig (1803-1873): pionero de la química alemana, especialmente en el dominio de la agricultura. Descubrió que la fertilización de los suelos dependía de la presencia en el suelo de iones de fósforo, nitrógeno, calcio, azufre, potasio, con independencia de si estos iones provenían de materia orgánica o inorgánica (NE).

A renglón seguido comenta Marx:

> I feel proud of the Germans. It is our duty to emancipate this "deep" people [54].

Solo en un año es anterior esa carta a la publicación del libro I de *El Capital.* Podemos fijarnos, divertidos, en el ineficaz pudor con que Marx pretende encubrir su patriotismo convirtiéndose, para el caso, en escritor inglés. Pero más importante es notar la extravagancia del texto respecto de la ciencia. La fidelidad hegeliana de la "composición" de su pensamiento, de su organicidad o dialecticidad, le lleva a formulaciones no pertinentes que están cerca de los absurdos de la teoría nacionalista de la ciencia. Cierto que aun más cerca estaba de ellos años antes, cuando contraponía *Wissenschaft* a *science* [55].

Pero tampoco en épocas posteriores se ha librado Marx completamente del lado extravagante de la teoría dialéctica de la ciencia que consiste en ignorar la constitutiva estrechez del punto de vista científico en comparación con el objeto de la dialéctica. A la herencia hegeliana se debe una curiosa debilidad de Marx para sucumbir al encanto de la pseudociencia, como se aprecia en su injustificado entusiasmo por el astrónomo desorientado Daniel Kirkwood[56], o su juicio favorable

54. Carta a Engels, 20-2-1866; MEW 31, 183 [Me siento orgulloso de los alemanes. Es nuestro deber emancipar a ese pueblo "profundo" (NE).]

55. Por ejemplo, en este paso de una carta a Lassalle de 12-11-1858: "la economía como ciencia en el sentido alemán está todavía por hacer." (MEW 29, 567.)

56. Carta a Engels, 19-8-1865; MEW 31, 144. También en este punto se deja Marx llevar por la doble debilidad del nacionalismo y el hegelismo:

al evolucionismo arbitrario de P. Trémaux[57]. (Por cierto que, contra un prejuicio muy extendido, es Engels el que corrige juiciosamente las fantasiosas salidas cientificistas y pseudocientíficas de Marx, evitando que dejen poso en la investigación capital de este.[58]) Y, mientras se encandila con pseudocientíficos, Darwin mismo le parece a Marx –pese a la admiración que siente por él–, en los años 1860, ruda ciencia inglesa frente a la compleja completitud de la "ciencia alemana"[59].

"[...] la polémica de Hegel desemboca en última instancia en la tesis de que Newton, con sus "demostraciones", no ha añadido nada a Kepler, el cual poseía el "concepto" del movimiento; y esto lo reconoce ya prácticamente todo el mundo" [*14].

57. Carta a Engels, 7-8-1866; MEW 31, 248. La obra de Trémaux (*Origine et transformation de l'homme et des autres êtres*, Paris, 1865) le parece a Marx "un avance *muy importante* respecto de Darwin", porque "el progreso, que según Darwin es puramente casual, aquí [en la fantasiosa obra de Trémaux] es necesario sobre la base de los períodos del desarrollo de la Tierra", etc.

58. Carta a Marx, 2-10-1866; MEW 31, 256. "Todavía no he terminado de leerlo [el libro de Trémaux], pero ya he llegado al convencimiento de que su teoría no vale nada, por el mero hecho de que ni sabe nada de geología ni es capaz de la más elemental crítica de las fuentes. Las historietas de [...] la transformación de blancos en negros son para morirse de risa [...]. El libro no vale nada [...]". Marx insiste en su erróneo punto de vista (Carta a Engels del 3-10-1866; MEW 31, 257) y se gana una réplica concluyente de Engels (5-10-1866; MEW 31, 259-261).

59. "En mi periodo de pruebas –durante las últimas cuatro semanas– he hecho todo género de lecturas. Entre otras, el libro de Darwin sobre "Natural Selection". Aunque desarrollado con rudeza inglesa, este es el libro que contiene el fundamento de historia natural de nuestra visión". (Carta a Engels, 19-12-1860; MEW 30, 131.) O también: "El libro de Darwin es muy importante y me conviene como fundamento científico-natural de la lucha de clases histórica. El precio que hay que pagar, naturalmente, es la grosera manera inglesa del desarrollo". (Carta a Lassalle, 16-1-1861; MEW 30, 578.)

El ideal marxiano de la "ciencia alemana", que es en substancia el legado dialéctico de Hegel, ha prestado a Marx el servicio de facilitarle el acceso a su madura aspiración de conocimiento e incluso a la noción de teoría sistemática (a través de la búsqueda de lo completo, del "Todo"). Pero, al mismo tiempo, ese legado llevaba consigo el riesgo de no llegar nunca a reconocer características esenciales de la ciencia "normal". La idea de "ciencia alemana", la interpretación del sistema dialéctico como ciencia positiva, o como *la* ciencia, sugiere el desprecio por lo que Hegel llama, en el prólogo de la *Fenomenología*, la "agudeza" o "el truco aprendible" (*der erlennbare Pfiff*)[60]. Ahora bien: el truco que se puede aprender es elemento esencial de cualquier validación en ciencia. Hay ciencia en sentido corriente, no sapiencia reservada a titanes idealistas [*15], cuando se trabaja con trucos que se pueden aprender y enseñar y cuyo uso, consiguientemente, puede contrastar todo colega. Lo que no es contrastable mediante trucos aprendibles puede ser de un interés superior al de cualquier clase de ciencia, pero, precisamente, no será ciencia.

También parece claro que, aparte de esa desorientación fundamental a propósito de los "trucos aprendibles", el elemento hegeliano de la filosofía de la ciencia marxiana es responsable de paralogismos y errores de detalle sin gran importancia sistemática, pero relativamente frecuentes en la obra de Marx, y con más arbitrariedad especulativa que en la de Engels. Por

60. "El ardid de semejante sabiduría se aprende tan rápidamente como fácilmente se aplica; su repetición, cuando ya se la conoce, resulta tan insoportable como la repetición de las artes del prestidigitador, una vez conocidas"; Hegel, Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* [1807], México, FCE, 1973, p. 35 (NE).

ejemplo: también Engels ha aducido a propósito de los hidrocarburos la ley hegeliana de la mutación de la cantidad en cualidad. Esta frase, como muchas otras verbalizaciones de la historia de la metafísica ("idea", "materia y forma", "potencia y acto", "entelequia", "negación de la negación", etc.) es un magnífico receptáculo de sabiduría de la vida, y hasta puede serlo de poesía. Pero cuando se pretende someter esas frases a un uso científico positivo se las convierte en trivialidades campanudas con las que no se explica nada. Engels, que tampoco hiló muy fino en esto, no lo ha hecho nunca, de todos modos, tan bastamente como Marx en la nota 205 al capítulo IX del libro I de *El Capital.* En el texto principal había escrito:

> El poseedor de dinero o de mercancías no se transforma realmente en capitalista más que cuando la suma mínima adelantada para la producción se encuentra muy por encima del máximo medieval. Aquí, al igual que en la ciencia de la naturaleza, se confirma la exactitud de la ley descubierta por Hegel en su *Lógica*, según la cual alteraciones meramente cuantitativas mutan, llegado cierto punto, en diferencias cualitativas.

Y entonces pone al pie:

> La teoría molecular aplicada en la química moderna y desarrollada por vez primera científicamente por Laurent y Gerhardt se basa precisamente en esa ley[61].

El penoso paralogismo –analizado ya muchas veces por los

61. OME 40, 333.

críticos, y por mí también en un viejo escrito[62], por lo que no me detendré en él– se agrava aquí por la atribución, que Engels corrige, de méritos desmesurados a Laurent y Gerhardt.

Otras veces los deslices hacia la especulación son más graves e infligen cierto desprestigio al método de Marx, porque el soberbio optimismo epistemológico del hegelismo reclama o espera del método resultados inalcanzables. Un ejemplo: en la última traducción castellana completa de *El Capital,* el traductor, Pedro Scarón, considera que un paso del libro I tiene que ser una errata o un lapsus, y así lo advierte. El paso en cuestión dice:

> Efectivamente es más fácil hallar mediante el análisis el núcleo terrenal de las nebulosidades religiosas que desarrollar [*entwickeln*], a la inversa, de las reales relaciones y circunstancias vitales de cada caso sus formas uranizadas. Este último es el único método materialista y, por lo tanto, científico[63].

El menor de los errores de ese texto es que niegue carácter científico al análisis reductivo sociológico de los hechos culturales, religiosos en este caso. (Dicho sea de paso: textos así permiten hacerse un juicio acerca del saber de los críticos que condenan severamente el "reduccionismo" de Marx.) El mayor error es la pretensión de que el método científico sea capaz de "desarrollar", partiendo de la base económico-social de una sociedad, nada menos que su teología. Pedro Scarón lleva toda la razón al pensar que ese texto afirma una cosa imposible. Pero se equivoca

62. En "La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*". Puede verse en M. Sacristán, *Sobre dialéctica,* ed. cit., pp. 73-90 (NE).

63. OME 41, 3, nota.

al creerlo lapsus o errata[64]. No es ni lapsus ni errata, sino Hegel, idealismo objetivo, "ciencia alemana". Si uno cree que conocer es para la especie humana –y no ya para Dios, supuesto insustituible en la reflexión gnoseológica– contemplar el despliegue del ser mismo, de la cosa misma, entonces tiene sentido pensar que, si se domina bien el método "real", se puede sacar de la semilla básica, con orgánica necesidad, el fruto teológico.

Otro efecto perjudicial de la filosofía de la ciencia hegelizante consiste en que dificulta a Marx precisar el estatuto epistemológico de su trabajo intelectual, cuyo núcleo, como se ha indicado, tiene una estructura propiamente científica (dicho sea formalmente, sin estimar ahora su validez). No es que Marx ignore siempre que está trabajando mediante composición de abstracciones. A veces se expresa con una adecuación a la naturaleza de artefacto de la construcción teórica, e incluso a la condicionalidad del discurso teórico, que no siempre se encuentra en sus seguidores. En muchos lugares Marx sabe que está trabajando con lo que hoy se llamaría un modelo[65]. La construcción por L. Althusser de un concepto exacto de "modo de producción" tiene esa justificación. Es natural que Marx opere con modelos teóricos, como cualquiera que se dedique a la teoría. Y sus modelos no son menos artificiales ni menos abstractos que los de la economía que Dobb llamó "postjevonsiana"[66]. Lo que

64. Véase la nota editorial de Sacristán al segundo volumen del libro primero de *El Capital*, en OME 41, p. xiii; reeditada en sus *Escritos sobre* El Capital *(y textos afines)*, ed. cit., pp. 167-168 (NE).

65. Según el historiador Fernand Braudel, Marx fue el primer científico social en construir auténticos modelos sociales (NE).

66. Sea ejemplo de ello el paso siguiente de la carta a Engels de 9-8-1862 (MEW 30, 274) en el que Marx habla de teoría –subrayando el

sí los distingue de los de esta es que los de Marx se refieren a un área empírica más amplia, "sociológica" desde el punto de vista de la economía académica de hoy[67].

De todos modos, el optimismo de la epistemología idealista hace que la percepción por Marx del hecho de que la teoría es inevitablemente construcción sea oscura y se pierda a veces. Sin entrar en la discusión de si lo que Marx ha llamado "caída tendencial de la tasa de beneficio"[68] era o no una noción empí-

término– en el sentido más formal y abstracto: "Lo único que tengo que probar *teóricamente* es la *posibilidad* de la renta absoluta sin conculcar la ley del valor. Este es el punto en torno al cual gira la disputa *teórica* desde los fisiócratas hasta hoy". Los tres subrayados son de Marx. O acaso sea más sugestivo de la modelización teórica el siguiente lugar del libro II de *El Capital*, cuyo contexto es la discusión de la circulación de la plusvalía: "De acuerdo con nuestro supuesto –el dominio general y absoluto de la producción capitalista–, no hay, aparte de esta clase [la de los capitalistas], absolutamente ninguna más que la de los trabajadores". (MEW 24, 348.)

67. Desde luego que Marx no los habría considerado "sociológicos". Pero también es verdad que él mismo distinguía a veces entre la ciencia económica sin adjetivos y lo que llamaba "economía pura". No ha tematizado claramente la distinción, pero ella actúa incluso en *El Capital*. Por ejemplo, cuando hace la célebre cita de Ferguson sobre la "nación de ilotas" –formulación, dicho sea de paso, que ha influido mucho en Marx–, lo hace para precisar que no va a ocuparse más que de los efectos económicos en sentido estrecho de la división del trabajo: "No es este el lugar adecuado para seguir mostrando cómo la división del trabajo dentro de la sociedad va asumiendo, junto con la económica, toda otra esfera de la sociedad y poniendo en todas partes los fundamentos de ese desarrollo del especialismo, de las especialidades, y esa parcelación del ser humano que hizo estallar ya a A. Ferguson, el maestro de A. Smith, en la exclamación: *Estamos haciendo una nación de ilotas, y no hay libres entre nosotros*". (OME 40, 381.)[*16]

68. Para una excelente exposición y aplicación de la conjetura marxiana sobre la caída del beneficio en el análisis y comprensión de la crisis capitalista

ricamente justificada, se puede afirmar, en todo caso, que, considerada metodológicamente, la noción de "ley de tendencia" es una oscura expresión de la relación entre una conexión necesaria en el modelo teórico y la complicación, mucho mayor, de la realidad estudiada. La noción de "ley tendencial" se debe entender como expresión poco crítica epistemológicamente, esencialista, en el "modo material de hablar" [*17], del hecho de que la realidad no se comporta exactamente igual que el modelo (lo cual no siempre es prueba de inadecuación del modelo). La idea dialéctica hegeliana de que las leyes "actúan" cuando "las circunstancias les permiten actuar"[69] se puede interpretar razonablemente de dos modos: o bien quiere decir que para que el enunciado condicional de una ley se pueda considerar cumplido de manera interesante tiene que haberse verificado el antecedente (y entonces se trata de una sana trivialidad), o bien pretende decir algo más, hablar realmente del mundo, y entonces es solo una descripción arcaica del trabajo con construcciones abstractas.

Pero todo eso se puede decir también encomiásticamente, en vez de hacerlo con la quisquillosa pedantería usada hasta aquí. Por ejemplo, tómense estos dos lugares del libro III de *El Capital*[70]: un determinado factor perturbador "no abroga la ley general. Pero hace que esta actúe más como tendencia, esto es, como ley cuya ejecución absoluta es detenida, decelerada, debi-

de 2008, véase Michael Roberts, *La larga depresión. Cómo ocurrió, por qué ocurrió y qué ocurrirá a continuación*, Vilassar de Dalt, El Viejo Topo, 2017, trad. Alba Dedeu. Igualmente, Andrew Kliman, *Reivindicando* El Capital *de Marx. Una refutación del mito de la incoherencia*, Vilassar de Dalt, El Viejo Topo, 2020, trad. Guillermo Murcia López y Antonio Dorado Seldas (NE).

69. *El Capital*, I, cap. 15. (OME 41, 159.)

70. MEW 25, 244 y 184.

litada por circunstancias de acción contraria". Una afirmación se cumple "tendencialmente, como todas las leyes económicas". De reflexiones metodológicas así, se puede decir que están a un paso ya de la plena consciencia del trabajo con modelos teóricos y que, en cualquier caso, dejan abierto el mismo problema que surge ante cualquier explicación teórica, a saber, el de si es posible explicar mediante la teoría en cuestión (o mediante la teoría general de la que forme parte, o mediante otra teoría compatible con ellas) la acción de las "circunstancias impedientes". Pero lo que en este momento interesa es subrayar que, incluso en la visión benévola de giros de pensamiento como el de "ley de tendencia", lo más que se puede ver en ellos es una filosofía de la ciencia apreciable, pero imprecisa y, desde luego, no una "superación" dialéctica de los conceptos metodológicos corrientes.

Hay motivos para pensar que el peso del hegelismo ha ido aumentando, y no disminuyendo, durante la madurez de Marx. Por lo menos, algunos de los esquemas hegelianos de Marx más metafísicos y menos científicos aparecen precisamente en escritos de la última época de su vida. El siguiente paso curiosamente hegeliano del libro II de *El Capital* procede del manuscrito V, lo que quiere decir que es de 1877:

> El capital-mercancía, en cuanto producto directo del proceso de producción capitalista, hace recordar su origen y, por lo tanto, es en su forma más racional, menos desprovisto de concepto que el capital-dinero, en el cual se ha borrado todo resto de aquel proceso, como, en general, se borra en el dinero toda particular forma de uso de la mercancía[71].

71. MEW 24, 54-55 [OME 42, 46-48 (NE).]

La idea de que donde hay memoria del origen hay concepto es hegelismo puro. Esa consideración no tiene pertinencia alguna respecto de la ciencia.

También son de la última época de la vida de Marx los manuscritos matemáticos ahora [1978] accesibles (aunque no con todos los extractos de lectura) en dos ediciones de bolsillo europeas occidentales[72]. Aparte de que tienen poca importancia en la obra de Marx[73], reproducen en lo esencial el pensamiento antianalítico de tradición goethiana y hegeliana, así como las inútiles metáforas a propósito de la noción de diferencial ya conocidas por el *Anti-Dühring* de Engels. Debo decir que no todos los lectores de esos manuscritos opinan lo mismo, y dos muy caracterizados, la señora Janovskaia, editora de los manuscritos, y Lucio Lombardo Radice, presentador de la edición italiana, aprecian mucho en ellos méritos que, desde luego, tienen[74]. Los principales desde mi

72. Karl Marx, *Mathematische Manuskripte*, Kronberg Ts., Scriptor Verlag, 1974. Karl Marx, *Manoscritti matematici*, Bari, Dedalo Libri, 1975. [Posteriormente traducidos a otras lenguas. En 1987 se publicó una versión muy abreviada, en gallego, por la Editorial Xerais de Vigo (NE).]

73. "Los manuscritos [matemáticos] representan [...] primariamente la asimilación por Marx de la ciencia auxiliar matemática, y carecen de importancia en comparación con la significación epocal de la teoría social de Marx." (Wolfgang Endemann, prólogo a Karl Marx, *Mathematische Manuskripte, cit.*, pág. 8.)

74. Sofia A. Janovskaia (1896-1966), especialista en historia y filosofía de las matemáticas y en lógica matemática, dirigió una primera edición parcial de los manuscritos matemáticos de Marx en ruso en 1933 y una primera edición completa, publicada en 1968 (a los dos años de su muerte). L. Lombardo Radice (1916-1982): matemático italiano que hizo importantes contribuciones, junto con Guido Zappa y Beniamino

punto de vista son la crítica de la noción de infinitésimo y la construcción de una noción de variable muy próxima de criterios operacionalistas [*18]. Con este reconocimiento debo rectificar algo mi artículo de 1964 "La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*"[75], en el cual, basándome en los elementos de juicio de que disponía entonces, arriesgué la conjetura de que los manuscritos matemáticos de Marx no debían de ser interesantes. Pero el rechazo por Marx de la noción de límite[76], el camino algebraico tradicional que emprende y algunos otros puntos más de detalle (como su forzada comprensión de Leibniz) no me permiten por el momento cambiar por completo mi vieja opinión, aunque sí que me considero obligado a estudiar de nuevo el asunto. Será, sin embargo, otra vez, no

Segrea, a la geometría finita y a la combinatoria geométrica. Fue miembro del Comité Central del Partido Comunista italiano (NE).

75. En Friedrich Engels, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Barcelona, Grijalbo, 1964.

76. Jesús Mosterín me sugirió, acabada la discusión de la conferencia, que habría que estudiar si los apuntes de Marx sobre el cálculo y, en especial, su rechazo del concepto de límite presentan alguna afinidad con el análisis no-standard. Creo que hay que atender a esta observación de Mosterín, pero hasta ahora no me ha sido posible rastrear ese aspecto en el texto de los manuscritos.

[Según Jesús Mosterín (1941-2017): "las conferencias de Manolo Sacristán eran verdaderos acontecimientos y yo procuraba asistir a todas, y comentarlas luego con él [...] De todos los filósofos españoles que he conocido, ninguno me ha producido la impresión de inteligencia, lucidez y seriedad que me producía Manolo. Y de todos los pensadores marxistas que he conocido, ninguno me ha parecido comparable. Con su muerte, el pensamiento marxista mundial, el pensamiento filosófico español y la filosofía en Cataluña perdieron una potencialidad formidable, que por desgracia nunca llegó a cuajar plenamente."; en "Recuerdos personales sobre Manolo Sacristán", *mientras tanto* (Barcelona), 30-31 (1987), pp. 109-114 (NE).]

esta noche, en la que ya andamos cargados de tarea.

Seguramente hemos repasado suficientes aspectos de la mala influencia del hegelismo en la filosofía de la ciencia de Marx (tras haber considerado las influencias buenas) para arriesgar un balance. Un balance favorable, porque la oscuridad, las confusiones lógicas, la discrepancia entre el trabajo científico y la visión ideológica del mismo, todas esas malas consecuencias de la dialéctica hegeliana tienen una transcendencia mucho menor de lo que puede parecer y, lo que es más importante, las malas consecuencias filosóficas o metodológicas resultan muchas veces eliminables sin pérdida del trabajo científico material. Por ejemplo: el uso hegeliano de la metáfora, tan intenso en la obra de Marx. La violenta metáfora del libro I de *El Capital* "metamorfosis de las mercancías", lo expresado por Marx con la fórmula M-D-M (mercancía-dinero-mercancía), la cual no se refiere, como es obvio, a ningún cambio físico de las mercancías, es una expresión confusionariamente hegeliana. Es evidente que la metamorfosis no lo es de la mercancía, sino del valor (y eso por quedarnos dentro del entomológico o místico léxico hegeliano de Marx):

> Si consideramos ahora la metamorfosis completa de una mercancía, por ejemplo, del lienzo, vemos, por de pronto, que consta de dos movimientos contrapuestos y complementarios, M-D y D-M[77].

Es claro que sería más sensato decir "movimientos del valor" que "movimientos" de la mercancía, porque del primero no parece tan absurdo decir que unas veces es lienzo y otras es

77. *El Capital,* I (OME 40, 122; MEW 23, 125).

dinero, mientras que decir del lienzo que unas veces es dinero y otras lienzo no resulta nada conveniente. Este modo de decir de Marx incurre en una vicio típico de Hegel (querido por este como virtud): la abstracción insuficiente, la abstracción de confusos, de varios conceptos presentados como uno solo, confundidos en uno solo, abstracción imprecisa que es una técnica de la arbitrariedad de la derivación por "desarrollo" y hace de esta un gran truco que no es necesario aprender. En el ejemplo aducido la arbitrariedad consiste en sostener que la mercancía en cuestión, el lienzo, vuelve a su vendedor, al tejedor. Pero toda esa mala abstracción hegelizante está encubriendo retóricamente una abstracción correcta, con el concepto de valor, como queda explícito pocas páginas más adelante:

> El cambio de forma en el cual se consuma el metabolismo de los productos del trabajo, M-D-M, condiciona el que un mismo valor constituya, como mercancía, el punto de partida del proceso, y vuelva al mismo punto de partida también como mercancía. Por eso es un circuito el movimiento de las mercancías[78].

Y todavía más explícitamente en el libro II:

> En sí mismos y por sí mismos, son M-D y D-M meras traducciones del valor dado de una forma a otra[79].

Otras muchas veces, confusos desarrollos que parecen ambiciosamente "profundos" (ya se sabe que ese es el atributo de la

78. *Ibid.*, 126; MEW 23, 128.

79. MEW 24, 129 [OME 42, 127 (NE).]

"ciencia alemana") se pueden reducir a elementales cuestiones de lógica. Un ejemplo destacado de ellos es la larga historia de la especificidad o determinación o sobredeterminación de la contradicción dialéctica, historia que ha consumido con poca utilidad el trabajo de gente tan valiosa como el mismo Engels, Lukács, Gramsci y Althusser. Ocurre que no existe en la dialéctica hegeliana ningún canon exacto y reproducible –ningún "truco aprendible"– para hallar cuál es la noción contradictoria de una noción dada, a diferencia de lo que piensa la lógica común, en la que está claro que lo contradictorio de "Todo A es B" dice "Algún A no es B". Lo contradictorio dialéctico hegeliano sería específico (Engels), determinado (Gramsci), sobredeterminado (Althusser). Lo mismo ocurre con otras relaciones de oposición que, por lo demás, Hegel no tiene ningún interés por distinguir claramente de la contradicción. Muy a menudo Marx añade a una determinación la indicación de la oposición en la cual la toma; por ejemplo, añade a "capital-mercancía" la indicación "en oposición al capital productivo"[80]. Esa manera de hablar –característica de la "oposición determinada", "específica" o "sobredeterminada" de la dialéctica hegeliana– implica falta de formalización suficiente, falta de teoría y hasta falta de definición. (De Hegel a Lukács se mantiene el principio metodológico romántico de que no hay que definir, sino solo "determinar".) El valioso objetivo dialéctico de no perder el flujo del ser se realiza falsamente renunciando a los conceptos precisos, que son inevitablemente fijos.

El procedimiento es de uso general: las "avances annuelles"

80. *El Capital*, II; MEW 24, 207 [OME 42, 206 (NE).]

lo son "en contraposición a las avances primitives"[81]; el "capital circulante" lo es "en contraposición al fijo". La constante puntualización sugiere que el que habla se está reservando la posibilidad de otras acepciones, de usar el concepto en otra oposición. La crítica del trabajo de Ricardo con las categorías capital fijo y capital circulante es de interés para este punto, porque Marx emprende su análisis precisamente con el instrumento de esta oposición determinada. Marx está explicando por qué Ricardo descuida el capital invertido en material de trabajo:

> Desde el primer punto de vista [el de la producción] el material de trabajo se coloca en la misma categoría que los medios de trabajo, *en contraposición* al valor del capital invertido en fuerza de trabajo. Desde el otro punto de vista [el de la circulación], la parte de capital invertida en fuerza de trabajo se coloca junto con la invertida en material de trabajo, en contraposición con la parte de capital invertida en medios de trabajo.
>
> Por eso en la concepción de Ricardo la parte de valor del capital gastada en material de trabajo (materias primas y auxiliares) no aparece por ninguna parte. Desaparece por completo. Y es que ni encaja en la parte del capital fijo, puesto que en cuanto a su modo de circulación coincide completamente con la parte de capital gastada en fuerza de trabajo. Ni, por otra parte, se la puede colocar en el lado del capital circulante, porque con eso se suprimiría la identificación –heredada de A. Smith y tácitamente mantenida– de la contraposición entre capital fijo y capital circulante con la contraposición entre capital constante y capital variable. Ricardo tiene demasiado instinto lógico para no percibir eso y, consiguientemente, esa parte del capital se le disipa sin dejar rastro[82].

Ese texto (ejemplo entre muchos otros) tiene interés por dos cosas: en primer lugar, ilustra cómo esa metodología de las contraposiciones que "se toman" de uno u otro proceso o movimiento es una metodología nómada, inexacta, pre-teórica, con solo un marco general filosófico no realizado positivamente. Hace de necesidad virtud, como siempre Hegel, pretendiendo que así capta la vida. No define. Cree que recompone mejor lo concreto de pensamiento no analizando lo concreto real. Teme que la definición recorte y que la división parta.

Pero, al mismo tiempo, es también visible en el texto que lo que hay por debajo de la aparente confusión de oposiciones o contradicciones determinadas o sobredeterminadas es una simple y razonable cuestión *de fundamento divisionis,* tratable con toda la elementalidad de la lógica clásica. Lo que Marx está diciendo es, simplemente, que, en su opinión, Ricardo, siguiendo a Smith, confunde dos principios de división, el que da de sí la división capital constante/capital variable y el que produce la división capital fijo/capital circulante [*19]. Por cierto que Marx mismo se expresa a veces sobre estas cuestiones usando léxico de la lógica clásica. Pero la consciencia que tiene de la simplicidad de la problemática es vacilante. Tres páginas sucesivas del capítulo XI del libro II de *El Capital* –cuyo contexto es la crítica de Ricardo antes aludida– constituyen tan completa ilustración de los barruntos y las vacilaciones de los borradores de Marx en estos asuntos de lógica que vale la

81. MEW 24, 213 [OME 42, 212 (NE)].

82. MEW 24, 219; cursiva mía [OME 42, 219 (NE).]

pena repasarlas. Marx empieza por observar que la confusión de la diferencia entre capital constante y capital variable con la diferencia entre capital fijo y capital circulante hace perder la "differentia specifica" (así lo escribe) que más importa para la comprensión del modo de producción capitalista:

> En la medida en que la parte de capital gastada en trabajo no se diferencia de la parte de capital gastada en medios de trabajo más que por su período de reproducción y, consiguientemente, por su plazo de circulación (...), se borra, naturalmente, toda differentia specifica entre el capital gastado en fuerza de trabajo y el gastado en medios de producción[83].

Lo que ahí critica Marx es una confusión en la división que anula o desdibuja las definiciones que se basan en ella: el paso de un principio de división a otro. Expresa lo mismo unas líneas más adelante con léxico spinoziano y leibniziano:

> hay confusión entre la determinación según la cual es variable la parte de capital gastada en [fuerza de] trabajo y la determinación según la cual es circulante en contraposición al capital fijo[84].

Esta verbalización es completamente paralela de la posible formulación tradicional, que diría así: hay confusión entre el principio de división A y el principio de división B. La coincidencia se refuerza a renglón seguido por la reaparición del léxico de la teoría tradicional de la definición:

83. MEW 24, 226 [OME 42, 226 (NE).]
84. *Ibid.*

> Es claro desde el principio que la determinación del capital gastado en fuerza de trabajo como capital circulante o capital fijo es una determinación secundaria en la que se borra su differentia specifica en el proceso de producción[85].

Pero dos páginas más adelante el estado de ánimo y la intención de Marx son diferentes (y estimar uno y otra es importante para entender borradores, que es lo que son estos textos). La reflexión de que entender los medios de trabajo en la producción como capital fijo (en vez de como capital constante) es una "determinación escolástica que conduce a contradicciones y confusiones"[86] (lo que se podría traducir así: es fruto de una división superflua que conduce a contradicciones y confusiones) le pone en un estado de ánimo antiescolástico que no gusta de usar términos de la lógica medieval [*20], que había usado en las dos páginas anteriores. Y así, al final, se pone a hablar hegelesco para exponer su asunto, tan pesadamente tratado en los borradores que Engels publicó como capítulos X y XI del libro II de *El Capital*:

> Aquí no se trata de definiciones bajo las cuales se subsuman las cosas. Se trata de determinadas funciones que se expresan en determinadas categorías[87].

Las "diferencias específicas" de las que aún hablaba pocos párrafos antes se disipan ahora (verbalmente) y, con ellas, la lógica

85. *Ibid.*
86. MEW 24, 228 [OME 42, 228 (NE).]
87. *Ibid.*

clásica, en beneficio de la "dialéctica". Ese es el camino verbalista (la arbitraria lectura de la primera *Crítica* [de Kant] por Hegel [*21]) seguido por la mayoría de la tradición marxista.

No será necesario recordar que, desde el punto de vista substantivo, esas páginas de Marx aquí aducidas como una de las mejores ilustraciones de las vaguedades y vacilaciones que dan pie a la tradición del "método dialéctico" son agudas y verdaderas. Es verdad que de Smith a Ramsay, como dice Marx, la clasificación única, el abandono de uno de los dos principios de división vistos por Smith, ha hecho perder las nociones de capital constante y capital variable. Pero el acierto material no anula la insuficiencia formal, que estriba en el fondo en el esencialismo, en la tendencia a la reificación propia de la metafísica y la gnoseología tradicionales: es el realismo de la intuición, creer que la división parte y que la definición corta no los conceptos, sino las cosas mismas y que, por lo tanto, para no violentar las cosas no hay que definir ni dividir los conceptos.

Al hacer balance, lo decisivo es que en todo caso importante es posible la traducción de los esoterismos hegelianos a razonamiento preciso (verdadero o falso, esta es otra cuestión). Aun más y de mayor importancia: como ya quedó dicho, ha sido la dialéctica hegeliana (la confusa noción de "desarrollo", entre otras) la que ha enseñado a Marx sistematicidad y, por ese medio, le ha dado sensibilidad para la teoría, permitiéndole rebasar la mera "crítica" de los jóvenes hegelianos. Sin su vuelta a Hegel –en particular a la *Lógica*– en los años 1850, Marx se habría quedado con un programa científico mucho más pobre. Para documentar ese extremo basta con atender un momento a la filosofía de la ciencia implícita en los trabajos de Marx de los años 1840.

En un cuaderno de extractos del año 1844[88], Marx escribe, a propósito de McCulloch, un comentario al elogio de los ricardianos por G. Prévost, el cual aprecia el hecho de que Ricardo trabaje con cifras medias. Marx escribe:

> Pero, ¿qué demuestran esas *medias*? Que cada vez se abstrae más de los hombres, que cada vez se prescinde más de la vida real para atender al movimiento abstracto de la propiedad material, inhumana. Los promedios son insultos en toda regla, injurias contra los individuos singulares, reales[89].

Este Marx crítico ignora todavía qué es ciencia teórica. El paso de Marx a la ciencia implica, entre otras cosas, una inversión de su posición respecto de Ricardo en el paso citado; esto queda aun más claro a continuación:

> Prévost alaba el descubrimiento por los ricardianos de que el *precio* se halla representado por los *costes de producción, sin que jueguen ningún papel la oferta y la demanda.* 1º) El buen hombre prescinde de que, para demostrar ese principio, los ricardianos tienen que recurrir al cálculo de medias, es decir, a la abstracción de la realidad[90].

Cuando Marx descubra (ayudado por Hegel) que no hay

88. Véase Karl Marx, *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*, Barcelona, Itaca, 2011. Traducción, edición y notas de B. Echevarría; estudio previo de A. Sánchez Vázquez (NE).

89. OME 5, 272.

90. *Ibid.*

ciencia sin abstracción y se ponga a hacer ciencia, recurrirá, precisamente, a Ricardo y a las tasas medias[91].

La inoperancia científica de la filosofía crítica joven-hegeliana quedaría superada en los años 1850, con el redescubrimiento del sistema de la lógica hegeliana y la subsiguiente comprensión del valor científico de la economía clásica (principalmente de Petty, Quesnay, Smith y Ricardo). El esfuerzo que necesitó Marx fue considerable, porque su formación de filósofo le había impuesto la ignorancia de hechos y la pobreza de instrumentos que son las enfermedades profesionales del gremio[92]. Pero, si bien era poco fecunda para la ciencia, la filosofía crítica iba a ser, en cambio, un elemento permanente de la visión general de Marx. La "crítica crítica" ha contribuido a proporcionar a Marx la percepción de las limitaciones de una teoría económica no sociológica, las limitaciones que intentaría rebasar con la amplitud abarcante de la dialéctica. En los extractos sobre McCulloch de 1844, Marx percibe inadecuadamente esas limitaciones de la "economía pura", porque ve en ellas "infamia" (como el posterior marxismo vulgar) en vez del esquematismo inevitable de la abstracción. Pero la motivación crítica no se perderá luego, cuando deje de oponerse estérilmente a la teoría:

91. El recurso a Ricardo en ese momento explica el que Joan Robinson vea en la obra ricardiana la escuela de teoría de Marx. Ya he razonado antes por qué solo puedo adherirme en parte a ese juicio.

92. En los *Grundrisse* y en los manuscritos de *El Capital* Marx repite el ejercicio con fracciones hasta la náusea, y sin conseguir librarse de errores de cálculo. Todo sugiere que está intentando hacerse la mano que le anquilosó la Facultad. A veces resulta patético, cuando tiene momentos de gran satisfacción porque le salen bien unas sencillas cuentas de la vieja, y exclama, como en *Grundrisse*, 254, "That is it!" [¡Es esto!]

> La infamia de la Economía nacional consiste en especular partiendo de los intereses contrapuestos por la propiedad privada como si los intereses no se hallaran separados y la propiedad fuera común. De ese modo se puede demostrar que si yo lo consumo todo y tú lo produces todo, el consumo y la producción guardan su justa proporción[93].

CRÍTICA, METAFÍSICA, CIENCIA

Tal vez haya quedado claro que el paso de Marx a la ciencia discurre paralelamente a su recepción definitiva, en los años 1850, del hegelismo. Que Marx haya llegado al núcleo más teórico de su pensamiento gracias en gran parte a Hegel (sobre todo a partir de la intensificación de la influencia de este en los *Grundrisse*, 1857) es una buena muestra de lo retorcidos que son los problemas de la heurística, que Popper excluía, con astuta cautela, de la filosofía de la ciencia [*22]. Los problemas de la heurística y sus bromas, pues precisamente el elemento más anticientífico de su formación –el hegelismo– es el que lleva a Marx a lo más científico de su obra. Mientras no recupera a Hegel, otros elementos de su horizonte intelectual –la filosofía crítica de los jóvenes hegelianos, la de Feuerbach y el socialismo francés– impiden que su estudio de los clásicos de la economía política fructifique en una concepción científica propia, pues hacen que la ciencia económica, con sus cifras medias, le parezca solo una infamia.

El problema de la relación entre metafísica y ciencia asoma

93. OME 5, 274.

visiblemente detrás de la inspiración hegeliana de la ciencia teórica de Marx. La motivación metafísica ha sido fecunda para la ciencia de Marx[94]. El equívoco metodológico de nuestro autor, que consiste en tomar por método en sentido formal una actitud (la dialéctica) y por teoría científica la visión de un objetivo de conocimiento (la "totalidad concreta"), se debe a la versión hegeliana de una aspiración antigua: el deseo de conocimiento científico de lo concreto o individual, en ruptura con la regla clásica según la cual *no hay ciencia de lo particular*. Esa aspiración, muy central en la filosofía de Leibniz, ha tomado en Hegel la forma de una pretendida lógica de lo individual, de lo concreto histórico, con la cual se podría "desarrollar" el ser hasta la concreción actual, articulando así su historia al mismo tiempo que su estructura. Ese soberbio programa precrítico enmarca el éxito y el fracaso de la aportación de Marx a la ciencia social y al saber revolucionario.

Es inconsistente el intento de despojar a Marx de su herencia hegeliana para verle como científico. Desde luego que en su trabajo propio cada cultivador del legado de Marx puede hacer de su capa un sayo, y unos harán muy bien en practicar un marxismo cientificista (o en dejar de interesarse por Marx al darse cuenta de la importancia de la metafísica de tradición hegeliana en el conjunto de su obra madura), y otros harán con pleno derecho metafísica marxista. Pero Marx mismo, para el que quiera retratarlo y no hacer de él un supercientífico infalible, ha sido en

94. Según Mario Bunge (1919-2020): "la ciencia no se hace en un vacío filosófico, como creían los positivistas y Popper, sino en una matriz filosófica que, a mi modo de ver, incluye el realismo, el materialismo, el sistemismo y el humanismo." (Mario Bunge. Entrevistas, 04/05/2014, http://www.sinpermiso.info/textos/mario-bunge-entrevistas) (NE).

realidad un original metafísico autor de su propia ciencia positiva; o, dicho al revés, un científico en el que se dio la circunstancia, nada frecuente, de ser el autor de su metafísica, de su visión general y explícita de la realidad. No de todos los metafísicos se puede decir eso, ni de todos los científicos. De entre los precursores de Marx, aquel con el que este tiene más parentesco desde este punto de vista es Leibniz, no Hegel ni Spinoza.

La inspiración crítica [joven-hegeliana] ha sido mucho menos fecunda en el nacimiento de la ciencia social de Marx. Incluso habría podido impedirlo, según se ha intentado mostrar, si la vuelta de Marx a Hegel en los años 1850 no le hubiera facilitado una buena lectura de los clásicos de la economía política. Pero, por otro lado, aquella inspiración tiene que ver con el hecho de que Marx pueda ser considerado como uno de los fundadores de la sociología del conocimiento y de la ciencia[95]. Confío en que no sea solo una broma destinada a terminar con esta larga charla el decir que la ingenua frase del Marx de 1844, según la cual la economía política es una infamia, es el primer monumento de la sociología de la ciencia. La idea de ciencia como crítica (principalmente como crítica de la ciencia anterior) ha facilitado a Marx la inauguración del análisis ideológico de los productos científicos [*23] y también la consideración sociológica de la ciencia como fuerza productiva.

95. Véase su artículo de 1983, basado en un curso de doctorado del mismo título impartido en la UNAM: "Karl Marx como sociólogo de la ciencia". Publicado inicialmente en México como libro, fue editado después en *mientras tanto* (Barcelona), 16-17 (1983), pp. 9-56, en el número que la revista dedicó a Marx con ocasión del primer centenario de su fallecimiento. El texto fue recogido por A. Domingo Curto en su edición de M. Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, ed. cit., pp. 217-265 (NE).

Por lo que hace al primer capítulo de la sociología de la ciencia de Marx, el que se ocupa de la relación entre ciencia e ideología, creo que la tradición marxista anda sobrada de esquematismos empobrecedores, ya porque, unas veces, tienda a separar materialmente –no solo lógicamente– lo científico de lo ideológico en los productos culturales (los cuales contienen normalmente ambos elementos a la vez), ya porque, otras, practique un ideologismo universal, considerando "idealista" la simple constatación de la presencia eficaz en la historia del ideal de ciencia desinteresada [*24]. De esta tesis sociologista hay que decir que no es de Marx; según ella, Marx es un idealista, porque la primera convicción de su sociología de la ciencia es que ciencia verdadera consiste en conocimiento desinteresado, o, como dice en el libro I de *El Capital*, conocimiento sin más interés que "el pensamiento desinteresado"[96].

96. OME 40, 181, n. 37. Otros muchos lugares son tan elocuentes como ese. Por ejemplo: "Solo poniendo en el lugar de los conflicting dogmas [dogmas en controversia] los conflicting facts [hechos en conflicto] y las contraposiciones reales que constituyen su trasfondo concreto es posible transformar la economía política en una ciencia positiva". (Carta a Engels, 10-10-1868; MEW 32, 181.) "Puesto que el mismo proceso de pensamiento nace de la situación, puesto que él mismo es un *proceso de la naturaleza*, el pensamiento que realmente entiende no puede sino ser el mismo siempre, sin diferenciarse más que en grado, por la madurez de su desarrollo, lo que supone también la del órgano con que se piensa. Todo lo demás es desatino". (Carta a Kugelmann, 11-7-1868; MEW 32, 553.) Vienen aquí a cuento también los varios pasos en los que Marx habla de "investigación desinteresada". El lugar clásico es el Epílogo a la segunda edición del libro I de *El Capital*. La investigación desinteresada es lo normal para Marx incluso en economía política, siempre que la lucha de clases esté solo latente. La puede cultivar toda clase que disponga de los medios materiales e intelectuales necesarios (ocio y educación) y no esté amenazada por otra clase ascendente. Eso implica que no toda actividad científica representa intereses de una clase. Ni siquiera toda actividad crítica. (OME 40, 13 ss.)

El otro gran capítulo de la sociología de la ciencia de Marx –la consideración de la ciencia como fuerza productiva y de sus efectos en el trabajo y la vida cotidiana– no procede tanto de la filosofía crítica cuanto de Ferguson [*25] y los socialistas ricardianos[97] [*26]. Es, en mi opinión, el capítulo de mayor interés desde el punto de vista de los problemas sociales de hoy. Es también el terreno de la revisión más necesaria de la herencia de Marx en interés de las necesidades intelectuales de un marxismo revolucionario para el fin de siglo [XX]. En este mismo ciclo de conferencias, el profesor Fetscher[98] adujo hace pocos días un expresivo texto de Marx suficiente para mostrar que el pensamiento de nuestro autor respecto de la ciencia no tiene la ingenuidad progresista reflejada en la célebre frase de Lenin según la cual el comunismo son los soviets más la electrificación, sino que es una concepción bastante más cauta y complicada. Pero Iring Fetscher habría podido citar también decenas de pasos de Marx cargados de optimismo excesivo respecto de la potencia liberadora de la ciencia como fuerza productiva. Marx, por ejemplo, ve muy escasamente la interdependencia entre la ciencia moderna y el capitalismo, lo que, en particular, le impide percibir

97. Ezequiel Baró y Juan-Ramón Capella me han llamado la atención, en la discusión, sobre lo insuficientemente que se considera esa influencia en esta exposición. Este es, efectivamente, uno de sus varios defectos. En general, por otra parte, el asunto de la ciencia como fuerza productiva solo se podía tocar de refilón bajo el título de esta conferencia.

98. Iring Fetscher (1922-2014) fue un reconocido marxólogo liberal-cristiano (NE).

los primeros conatos de *big science*[99]; desde los años 1850 cae reiteradamente en presentaciones excesivamente sociológicas de la relación entre la ciencia-técnica y el orden social[100]. No es este un momento adecuado para empezar la discusión del problema, la cual arrancará provechosamente del capítulo XIII del libro I de *El Capital*[101]. Creo que en este complejo de problemas están las cuestiones de mayor interés [*27] y de mayor dificultad para un desarrollo productivo del marxismo como pensamiento comunista[102], mientras que las discusiones sobre hegelismo, sobre

99. Así en el cap. 22 del libro I de *El Capital*: "Al igual que el aumento de la explotación de la riqueza natural por el mero aumento del esfuerzo de la fuerza de trabajo, la ciencia y la técnica constituyen una potencia de la expansión del capital independiente de la magnitud dada del capital en funcionamiento". (OME 41, 248-249.)

100. "Los comunistas tienen que mostrar que solo en circunstancias comunistas pueden llegar a ser prácticas las verdades tecnológicas ya alcanzadas". (Carta a Roland Daniels, mayo de 1851; esta carta no se ha conservado, pero el paso sí que se ha conservado, porque Daniels lo reprodujo en su respuesta a Marx, del 1-6-1851; MEW 27, 552.) Tiene mucho interés el hecho de que la carta es anterior en seis años a los Grundrisse, en los que comúnmente se ve el comienzo de la asimilación por Marx de las cuestiones de la ciencia y la tecnología. (Así lo entiende Ernest Mandel, por ejemplo.)

101. Dentro del cap. XIII ("Maquinaria y gran industria") resulta de especial interés la breve sección décima, sobre "Gran industria y agricultura", en referencia a la relación entre la especie humana y la naturaleza, según sugiere Sacristán en "Algunos atisbos político-ecológicos de Marx" [1983], en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, ed. cit., pp. 180-196 (NE).

102. En estas temáticas centrará una buena parte de sus reflexiones el último Sacristán. Pueden verse algunas de ellas en: M. Sacristán, *Seis conferencias*, Mataró, El Viejo Topo, 2005. Véase también la magnífica "Carta de la Redacción" del núm. 1 de *mientras tanto* recogida en la nota complementaria 27 (NE).

la ruptura epistemológica, sobre las dos nociones de ciencia presentes en la obra de Marx, etc., todas esas cosas que han ocupado a muchos filósofos marxistas durante los años sesenta y setenta, son cuestiones de importancia secundaria, cuyo tratamiento ha producido a menudo mala filología confundida con el cultivo autónomo del legado de Marx.

II

Coloquio

Recogemos en este apartado el coloquio de la conferencia. Hemos resumido las preguntas formuladas, no han sido incorporadas en su literalidad.

Una parte de los comentarios vertidos durante el coloquio fueron incorporados por Sacristán en la versión escrita de su intervención. Los hemos mantenido a pesar de ello porque, con variaciones, introducen formulaciones y matices de interés.

***

Se le pregunta sobre la metodología marxiana, sobre las razones de la ausencia de una exposición sistemática de las características de ese método en la intervención, así como sobre la presencia creciente (y cada vez más amplia) de la idea de *globalidad* en la obra de Marx y de ese "método dialéctico" en sus análisis económicos e históricos.

Categóricamente es difícil contestar. Deberíamos desmenuzar un poco la cosa.

Por de pronto, yo tengo la impresión de que lo mejor que ha dicho Marx en cuestiones de método lo ha publicado. Quiero decir que me parece mucho mejor y más clara, por ejemplo, la página y media o dos del epílogo a la segunda edición del libro primero de *El Capital,* a las que me he referido antes, que las

casi cinco páginas largas, en la Nueva MEGA, del tercer punto de la "Introducción" inédita de 1857.

Me parece que cuando quiere profundizar más es cuando es más estéril en cuestiones de método. Cuando brevemente, y con cierta espontaneidad, cuenta lo que ha hecho le sale un texto bastante claro (como en el caso del epílogo de *El Capital*). En cambio, sus desarrollos en borrador me parecen larguísimos forcejeos en los que va obstaculizado por dos cosas: una, por exceso, por ser demasiado filósofo, por saberse muy bien a Hegel y por llevar en la cabeza el esquema este del "método dialéctico", que es un equívoco en mi opinión; y otra por defecto, como diré luego.

Quiero decir lo siguiente: me parece –argumentarlo sería muy largo y casi habría que argumentar *a contrario*– que la expresión 'método dialéctico' es una expresión impropia a menos que 'método' se convierta en una palabra amplísima. Pero por 'método' ¿qué entendemos normalmente? Por 'método' normalmente entendemos un conjunto de operaciones seriado y repetible, de operaciones ordenadas y repetibles. Cuando decimos "método de los mínimos cuadrados" o –aunque no sea teórico– "método de las cámaras de plomo para la obtención de ácido sulfúrico" estamos refiriéndonos a una sucesión de operaciones muy bien definidas que todo profesional en la materia puede repetir exactamente igual. O, si queremos, el método de multiplicar, de dividir o de sacar raíces cuadradas.

Cuando se dice *método dialéctico* no se está diciendo evidentemente eso. Por ejemplo, el método dialéctico se basaría en un uso de la negación. Pero absolutamente todo marxista de los que recogen este léxico hegeliano tal cual a través de Marx, desde Gramsci hasta Althusser, todos ellos nos cuentan, empezando por Engels, que ahí 'negación' quiere decir una cosa

muy especial, no es una negación cualquiera. Es, como dice Althusser, *surdeterminé*, o como me parece que Gramsci dice a veces, *cualificada o determinada*. (No lo sé, aquí hay quien lo recordará más frescamente que yo y podría decirlo.)[103] Pero más o menos le ponen un calificativo a 'negación'.

¿Qué negación es esa que no es simplemente lo opuesto a la afirmación de una proposición, de modo que la negación de una proposición es falsa cuando la proposición es verdadera (y verdadera cuando la proposición es falsa)? ¿Qué negación es esa? Es una negación que no puedo utilizar como las demás, no es una negación *truco-aprendible,* por así decirlo.

'Método' ahí no está usado en el sentido de conjunto ordenado de operaciones repetible por cualquiera, está usado en otro sentido. Entonces no es método en el mismo sentido en que decimos 'método' normalmente.

Este equívoco pesa eternamente, en mi opinión, sobre Marx, como sobre todos los hegelianos. Están intentando poner a punto un "método" que no es un método sino una filosofía, un objetivo de conocimiento. Lo que ellos quieren es conseguir un conocimiento global, sistemático, en un sentido que tiene cierto parentesco con la teoría contemporánea de sistemas[104] y, en cambio, están llamando a eso "método", cuando es un estilo mental que busca un determinado objetivo (con los métodos de cualquiera, con los trucos aprendibles por cualquiera.)

Este equívoco es, en mi opinión, la causa, digamos por ex-

103. Referencia a Francisco Fernández Buey, que hacía poco había publicado en la editorial Materiales, *Ensayos sobre Gramsci*.

104. Véase Ludwig von Bertalanffy, *Teoría general de sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones* [1968], México, FCE, 1976, trad. Juan Almela (NE).

ceso, de que no haya un texto metodológico marxiano sistemático y largo bueno, mientras que, en cambio, hay trocitos buenos cuando no pretende hacer un desarrollo largo.

Y luego, en mi opinión, hay una causa por defecto: la falta de instrumentos, de métodos en sentido estricto, de técnicas, de trucos aprendibles. Hay pocas cosas más angustiosas que ir pasando página tras página de cálculos torpes, equivocados (en los *Grundrisse,* en las *Teorías sobre la plusvalía,* o en otros manuscritos de Marx) en los que se le ve intentando hacerse la mano para dominar con cálculos, con técnicas, con métodos en sentido trivial, un problema. Hay una desproporción tal entre la amplitud –y, ya que soy muy crítico en otras cosas, déjame decir aquí palabras positivas–, entre la genialidad de la visión y los instrumentos de que dispone, que aquí se produce, me parece, una causa por defecto de su escasa clarificación metodológica.

Veo, pues, el cruce de las dos cosas: demasiada filosofía, ojalá hubiera sabido menos en ese plano, y demasiada poca técnica, demasiado poco *truco aprendible*. Aquello que mencionaste en tu conferencia[105], el intento de convencer a Moore[106] de que le dijera una técnica para formalizar matemáticamente las crisis, es ejemplar.

No es una contestación muy global, pero me parece que digo algo que creo poder decir con seguridad sobre tu cuestión.

Sobre otra cosa de lo que has dicho creo poder opinar con

105. Probablemente Alfons Barceló o Josep Mª Vegara Carrió (NE).

106. Samuel Moore (1830-1912): jurista inglés y matemático de la Universidad de Cambridge, amigo de Marx y Engels, miembro de la I Internacional, traductor al inglés del *Manifiesto Comunista* y de *El Capital.* Fue oficial colonial en África Occidental. Con Moore principalmente intercambiaría Marx sus puntos de vista matemáticos (NE).

cierta convicción: *si el que no llegara a terminar nada fue porque iba cada vez globalizando más.* No estoy muy seguro, a mí me parece que cada vez fue globalizando menos. Quiero decir que el camino intelectual de Marx es una reducción temática; que él, de joven, cuando intenta publicar con el editor Leske[107], todavía piensa que puede escribir acerca del mundo entero y de algo más si cabe, mientras que poco a poco va reduciendo porque va descubriendo las dimensiones de los temas. Es decir, parece claro que hacia 1874-75 había renunciado definitivamente a escribir nada que no fuera intentar aclararse sobre su problema económico. A mí me parece que ha ido reduciendo la globalidad; no en su ideal de conocimiento, entendámonos, pero sí en su trabajo, en su práctica científica cotidiana. Luego, como alguna vez hemos tenido ocasión de comentar, creo que le ha inhibido globalmente –para todo, igual para terminar los manuscritos económicos que para cualquier otra cosa– cierta percepción de que debería volver a empezar sobre base de datos americanos y rusos [*28].

Lo hemos comentado alguna vez en privado tú y yo. Pero esto ya es más especial. ¿Lo dejamos aquí?

Se le pregunta sobre los debates científicos entre Marx y científicos de su época, aunque estos últimos no partieran de su esquema científico. ¿Fue capaz de admitir críticas?

Creo que pocos autores ha habido tan capaces de asimilar pensamiento distinto y opuesto al suyo como Marx. Sus maestros son todos autores con los que él polemiza íntimamente pero

107. Karl Friedrich Julius Leske (1821-1886), editor liberal de Darmstadt que firmó un contrato con Marx en 1845 para publicar su libro sobre economía política (NE).

son, sin embargo, sus grandes autoridades al mismo tiempo.

Por otra parte, Marx ha sido capaz de retractarse de tesis fundamentales suyas ante simples militantes de base. Por ejemplo, ante Vera Zasúlich [*29]. Es decir, ante personas sin ninguna calificación científica, las cuales le hacen una pregunta que a primera vista va con una punta en contra de lo que fue su ortodoxia, y él reacciona contra su ortodoxia; hasta el punto de motivar un incidente muy curioso de la historia de la Internacional, a saber, que "los marxistas" estuvieron durante tiempo aduciendo su autoridad contra una tesis populista rusa, hasta que apareció un texto de Marx, a propósito de la comunidad aldeana rusa, que daba razón a los "antimarxistas", por así decirlo, a los populistas.

Más bien creo que este es el momento de decir que Marx ha sido objeto de una conspiración del silencio, de una tergiversación y de un cúmulo de calumnias como ningún científico en la historia de las ciencias sociales [*30].

Se le señala un error de base en los temas desarrollados en las diferentes conferencias del ciclo: no se puede criticar a Marx como economista o como sociólogo porque lo que él hizo verdaderamente, tal como señala en el prólogo de *El Capital*, *fue aplicar el método hegeliano invertido* a la economía, a la sociología o a cualquier otra ciencia social. Se le podía criticar, si acaso, por la aplicación de ese método a esos ámbitos. El interlocutor pregunta a Sacristán qué opina de lo que ha señalado. Cita finalmente a Lukács como ejemplo de *aplicación del método dialéctico* en *Historia y consciencia de clase.*

¿De verdad debo decir qué opino? Es un disparate lo que acabas de decir [exclamaciones entre los asistentes].

Sí... me parece que hay que dejar las modestias y las cautelas, ¿verdad? La idea de "alguien que tiene un método y lo

aplica" es la negación de cualquier actividad científica. Y Marx ha sido un gran científico. Un método no es un aparato que uno tiene y aplica.

Pero me parece que, en cambio, en tu primera frase, sí que hay una cosa vital para la comprensión de Marx; no para la comprensión de la filosofía de la ciencia o de la economía de Marx: *para la comprensión global de Marx*. Efectivamente, Marx como científico es siempre *redundante,* según he dicho. Nunca queda cogido en una ciencia porque la motivación de su trabajo intelectual ha sido manifiestamente una motivación filosófica y política, no una motivación científica. Eso está claro. Por tanto, una comprensión plena de Marx, como me parece cierto en la primera frase que has dicho, es necesariamente una comprensión global. Eso no quita que una comprensión global que *entienda*, no que sea un disparate de pura palabrería, tiene por fuerza que entrar en cada detalle. Lo que no se puede aspirar es a comprender el todo sin conocer nunca ninguna de las partes.

Se le formulan dos preguntas: 1ª: Entre las fuentes del pensamiento de Marx, ¿dónde se puede situar a Engels tal como ha sido presentado en la conferencia? 2ª: ¿Cuál es su opinión sobre la polémica entre la filosofía marxista y la analítica? Por ejemplo, en una obra clásica como *Materialismo y empiriocriticismo.*

Si hay que utilizar el esquema mismo de mi exposición –cosa que probablemente es un error de método pero como hay que contestar a bote pronto...–, habría que situar a Engels directamente bajo la influencia hegeliana en la forma que tiene el pensamiento de Hegel en la *Lógica.*

Es decir, Engels, por así decirlo, desde el punto de vista de tu pregunta, es como un hegeliano que nunca hubiera leído la

Fenomenología, sino solo la *Lógica.* O la *Enciclopedia,* todo lo más. Es decir, con una concepción mucho más formal y mucho menos histórica del método (de la aspiración sistemática, de la aspiración de conocimiento; ya he dicho que no creo que el llamado "método dialéctico" sea un método) y con un optimismo gnoseológico, un optimismo sobre el conocimiento, que quizá Marx no ha tenido nunca.

Pero, a pesar de todo, la diferencia es de matiz. La insistencia en presentar a Engels como persona de trabajo intelectual mucho menos fino, mucho menos cuidadoso, me sigue pareciendo, al cabo de los años, de todos modos, una exageración (a pesar de que este es un punto sobre el que tendría que autocriticar mi publicación de 1964 a la que me he referido antes).

En las cuestiones de la filosofía de la naturaleza, que son las que están debajo de tu pregunta seguramente, Marx siempre se ha dejado guiar por Engels. El pensamiento no ha discrepado mucho. Y es verdad que, contra lo que yo dije en 1964[108], los manuscritos matemáticos de Marx, publicados en el 68, son más finos que lo que Engels dice sobre matemática en el primer capítulo del *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la Naturaleza.* Pero solo me parecen más finos, no que sean un logro superior[109].

108. Referencia a "La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*", publicada como prólogo a su traducción del clásico engelsiano *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring* (*"Anti-Dühring"*), México, Grijalbo, 1964; reeditada en M. Sacristán, *Sobre dialéctica*, ed. cit., pp. 73-90. Véase también su "Nota editorial sobre OME 35 (*Anti-Dühring*)"; F. Engels, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1977, pp. ix-xix (NE).

109. Sacristán hace referencia al siguiente paso: "Es incluso muy probable que la desorientada concepción del cálculo infinitesimal que expone Engels en el *Anti-Dühring* proceda de Marx. De Marx se conservan más de 1.000 folios con cálculos y reflexiones matemáticas que el Instituto soviético no ha editado hasta ahora (probablemente con muy buen acuerdo)." (NE).

Esto, si acaso alguien estuviera interesado, lo detallaría. De modo que sigo sin ser partidario de una división a rajatabla entre pensamiento filosófico-científico de Engels y de Marx.

Se pregunta sobre la concepción marxiana de la ciencia y su valor revolucionario, su valor positivo *per se*. ¿No es un asunto problemático?

En el caso de Marx, sí. Cuando terminaba me he referido a que eso es un punto problemático vivo del pensamiento de tradición marxista hoy: reconsiderar esa inequívoca noción de Marx, al menos en los textos del ciclo de *El Capital,* que atribuye a la ciencia una función inequívocamente revolucionaria. Que no es que piense, si es que la pregunta me afecta también a mí, que eso sea falso; lo que sí digo es que es más problemático, lo que sí que pienso es que es más problemático que lo que Marx pensó y que es, por tanto, un campo de investigación abierto, no resuelto, en el pensamiento marxista contemporáneo[110].

Jesús Mosterín le pregunta sobre el nivel de conocimiento en Marx de la ciencia no social de su tiempo (Darwin, Maxwell, Pasteur). Hasta qué punto Marx estaba completamente al margen o completamente al día de todo ello, o a medias. ¿Cuál era la situación?

La verdad es que tendría que estudiarlo más todavía. Por ejem-

110. Algunas de sus últimas conferencias estuvieron dedicadas a esta temática. Por ejemplo: "La función de la ciencia en la sociedad contemporánea", "De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia", "Reflexión sobre una política socialista de la ciencia" (NE).

plo, habría que hacer un repaso integral de la correspondencia en búsqueda de huellas de lecturas científicas. Esto lo he hecho bastante, pero la respuesta que te doy no es la respuesta de alguien que esté absolutamente seguro; ahora diré solo lo que me parece sí probable.

Marx sigue las ciencias cosmológicas, como es natural, con cierto retraso y con mucha menor intensidad que las publicaciones sociales. Las que sigue principalmente son las que le parecen imprescindibles para su propio trabajo de científico social. Estas son: agrotecnia, agroquímica –principalmente– y, por prolongación, biología y química. En eso va empujado por algunas manías suyas. La pasión por la ciencia alemana, a la que antes me refería, le hace leerse a Liebig de arriba a abajo, por ejemplo. Porque le parece que no solo es un gran agrónomo sino además un representante típico de ciencia alemana integrada y global.

Luego, en el caso de la biología en general, está la pasión por Darwin, porque en él ve un apoyo teórico. En mi opinión con error. Pero él lo creyó y cultivó mucho la lectura de Darwin. Intentó incluso que aceptara la dedicatoria del libro I de *El Capital*[111]. Luego, cada vez que se pone enfermo y tiene que quedarse en casa o no puede escribir, lee ciencias de la naturaleza, salvo en alguna ocasión en que lee historia. Pero la historia no era para él un *Nebenfach*[112], era lo principal, por lo tanto la leía siempre [*31]. En cambio, ciencias de la naturaleza podía leerlas cuando estaba malo o cuando no trabajaba intensamente. Va leyendo con cierta asiduidad revistas; y con extravagancias de diletante como las que he mencionado antes por ejemplo. No muchas por otra parte.

111. No fue así realmente pero era lo que se creía en aquellos años. Véase: S. López Arnal, "Darwin, Marx y las dedicatorias de *El Capital*", *El Viejo Topo*, julio-agosto 2009, http://www.rebelion.org/noticia.php?id=95700 (NE).

112. Expresión alemana traducible aquí como 'estudio complementario', 'asunto menor, no esencial' (NE).

En todo caso, Engels, que seguía más asiduamente las publicaciones científico-naturales, porque se consideraba obligado después de la muerte de Daniels[113] a llevar él la investigación cosmológica, le va rectificando nociones así, desviadas.

A mediados de los años cincuenta, el 55-56, al mismo tiempo que vuelve a cultivar a Hegel, llega a la convicción de que tiene que hacer matemática. Entonces se orienta –había tenido de joven aficiones algebraicas, como recordó Vegara-[114] y repasa entonces su álgebra elemental y sigue con álgebra. Se da pronto cuenta de que lo que necesita es cálculo infinitesimal. Lee manuales de la época. Los lee con concepción crítica y hegeliana, es decir, le molesta mucho lo que él considera –que no andaba desencaminado– la metafísica de la idea de infinitésimo. La atribuye con cierta injusticia no solo a Newton sino a Leibniz, a pesar de que Leibniz era una lectura favorita suya[115]; pero él cree que Leibniz ha sostenido la existencia *actual* del infinitésimo,

113. Roland Daniels (1819-1855): médico en Colonia, estrecho colaborador de Marx y miembro de la Liga de los Comunistas. Juzgado y absuelto en el juicio contra los Comunistas de Colonia, falleció poco después a consecuencia de las dolencias relacionadas con su largo encarcelamiento previo al juicio (NE).

114. Josep M.ª Vegara Carrió, otro de los conferenciantes del ciclo (NE).

115. Del fichero "Leibniz" (depositado en la BFEEUB), anotando el libro de Nicholas Rescher, *The Philosophy of Leibniz:* "Leibniz, como Marx, tiene el encanto de la oscuridad de lo que nace, de las promesas que nunca se podrán cumplir porque cuando la inspiración tenga que hacerse método,

cosa falsa pero que él tampoco podía saber (no estaban editadas las cartas en que Leibniz afirma positivamente que él no lo considera más que un expediente de cálculo). Y entonces lee algunos clásicos del cálculo infinitesimal ([Colin]McLaurin, [Brook] Taylor). Se orienta bien entonces, en el sentido de rechazar esta metafísica del infinitésimo, en este sentido es mejor que lo que yo había supuesto [1964] antes de que se publicaran estos textos. Yo había supuesto que iba a repetir la idea de Engels de variable, sin más; sin embargo, no: hace un cierto desarrollo en un sentido ligeramente operativista, no piensa la variable como "negación de la negación" al modo de Engels. Pero en cambio, en el momento decisivo, cuando tendría entonces que trabajar por la idea de límite, da un salto atrás. La idea de límite también le parece mala metafísica y se mete por lo que me parece un callejón sin salida –los matemáticos, si hay alguno presente, o economistas más matemáticos, podrán decirlo–, a saber: intenta un tratamiento algorítmico pero algebraico de la cuestión, que supongo que es un callejón sin salida. De modo que no veo justificada la euforia con que se recibieron estos manuscritos de Marx, en 1968, por parte de los editores soviéticos y por parte incluso de Lucio Lombardo Radice, que además de filósofo es matemático.

Creo que esos textos muestran la preocupación científica de Marx, la seriedad de su estudio. Era un hombre que para cualquiera cosa era capaz de ir a los clásicos. Primero miraba su manual, pero luego se iba a los clásicos. Pero no creo que saliera de la problemática, del callejón sin salida que Hegel ha impuesto a todos sus discípulos matemáticos, por lo menos

se verá que no da para tanta *realización* como parecía en la confusión del nacimiento". (NE).

en filosofía de la matemática, obligándoles, en el mejor de los casos, a una existencia esquizoide: una explicación filosófica absurda y luego la práctica matemática por el otro lado.

Creo que esto puede servir de contestación a tu pregunta mediante un ejemplo.

Se le pregunta por la obra de Henri Lefebvre[116] y sobre su acuerdo con él.
Según con qué Lefèbvre. Con el Lefèbvre de los años cuarenta y el marxismo-leninismo-estalinismo, que era de un hegelismo terrible, no estoy demasiado de acuerdo, claro. Si alguien recuerda...

No, no, el Lefebvre maduro, le interrumpe el interlocutor.
Este es un hombre que me parece lleno de vitalidad intelectual. Otra cosa es que me parezca muy sólido o no, pero es muy apreciable.

Interviene otro asistente. Se suele olvidar que el verdadero título de *El Capital* es *Contribución a la crítica...*
No, sin *Contribución.*

Crítica de la economía política.
Eso es.

116. Henri Lefebvre (1901-1991) fue un filósofo y sociólogo de orientación marxista, reconocido a su vez como geógrafo y crítico literario. Sus principales líneas de investigación se centraron en el estudio del capitalismo, de la crítica de la vida cotidiana y la "producción del espacio", un concepto acuñado por él que intenta dar cuenta de la forma en que se expresa la reproducción social de todas las distintas experiencias sociales (NE).

Habla a continuación de la noción de ciencia, de la crítica científica, de la polémica de Marx con Vera Zasúlich, pregunta sobre si es posible el comunismo sin una previa acumulación industrial capitalista según el esquema marxista vulgar. Finalmente pregunta: ¿es esto último una revisión de Marx no reformista?
La primera pregunta es una cuestión que tiene que ver con nuestro tema de hoy, ¿verdad?

En general, hacer crítica es una actividad imprescindible en el trabajo científico, sobre todo en el teórico e incluso en el de hechos; una grandísima parte del trabajo empírico de los historiadores es hacer crítica, crítica de los datos, de los documentos que tienen.

En el caso de Marx, como he intentado contar antes aunque es verdad que he sido muy breve, la idea de ciencia como crítica era, sin embargo, más ambiciosa que eso. Le venía de algunos núcleos de jóvenes hegelianos cuya actividad científica *no es que utilizara la crítica, sino que se reducía a eso*. En ese caso sí que seguramente habría sido útil para investigaciones sociológicas, no para investigaciones de otras ciencias. Es decir, la crítica como ciencia será siempre ciencia de la ciencia, por así decirlo: nunca será ciencia directamente de hechos.

Que *El Capital* se subtitule *Crítica de la Economía Política* es de suma importancia. Pero hay que darse cuenta (en esto rectifico también ideas mías de hace mucho tiempo, por ejemplo, en los años cincuenta publiqué una cosa que ahora con esto critico) de que, en realidad, el subtítulo de *El Capital* es una retirada, quiere decirse: al principio la idea de *Crítica de la Economía Política* no era subtítulo, era título; al final se ha convertido en subtítulo. El punto de vista crítico contra el teórico, o frente al teórico positivo-constructivo, ha ido perdiendo pie en la evolución intelectual de Marx.

La segunda cuestión es una cuestión de teoría, no sobre

Marx sino sobre las cosas que usted me plantea. Yo creo que... vamos, no lo sé, no me considero obligado a decir pues si creo o no creo que sea un presupuesto de una sociedad comunista una acumulación industrial capitalista según el esquema... Pues no lo sé. Cuando autores muy convencidos, por un punto de vista muy eurocéntrico, de la necesidad de ese esquema, dicen que nunca se ha producido una revolución por otro camino, la verdad es que se les podría contestar, con un poquitín solo de mal humor que uno tuviera, que *tampoco por este*[117] [algunas risas].

A mí me parece que es una cuestión abierta, a trabajar. Y en general, que las cuestiones de revolución pues, la verdad, por lo menos dependen al cincuenta por ciento de la voluntad. Por lo menos, y no solo de consideraciones estructurales, ¿verdad?.

Se le pregunta sobre la ubicación del punto de vista de clase que, en opinión de la persona que interviene, es determinante en la obra de Marx. ¿Dónde estaría situado en el esquema presentado? ¿En el sentido crítico de los planteamientos, en la globalidad?
En mi opinión, en la globalidad. Creo que Marx lo ha vivido así. Marx piensa que en su tiempo la única clase capaz de visión global (bueno, no de visión global en sentido subjetivo, sino de ser soporte y agente de una visión global) es la clase obrera. Esto está enlazado con su idea de investigación objetiva. Una investigación objetiva no le es posible a una clase decadente,

117. Véase sobre este punto M. Sacristán, "Coloquio de la conferencia ¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?" (1979); en M. Sacristán y F. Fernández Buey, *Barbarie y resistencias. Sobre movimientos sociales críticos y alternativos*, Vilassar de Dalt, El Viejo Topo, 2019, pp. 99-128 (NE).

piensa Marx en los momentos en que tematiza esto más, sino solo a una clase ascendente. Entonces, esa sería la inserción. Debo decir que los pasos de Marx en este sentido tampoco son tan enormemente abundantes y, sobre todo, no son unívocos.

La pregunta es muy buena porque no me parece cuestión del todo clara en la filosofía de la ciencia de Marx. A primera vista se puede dar esta respuesta categórica: Marx, en un mínimo de media docena de ocasiones, enlaza la objetividad con la visión global y con la idea de clase ascendente; por lo tanto, para su época, con la clase obrera. Es verdad que está esto. Pero en otros tantos lugares, explícita o implícitamente, está atribuyendo capacidad de objetividad y de globalidad a economistas burgueses; y a veces reprocha, por ejemplo a Smith, el que en un determinado momento no haya tenido, como él dice, "el punto de vista del interés desinteresado", lo que implica que está reconociendo al mismo Smith en otros momentos el punto de vista del interés desinteresado.

Es decir, la pregunta es de interés, es otro punto de filosofía de la ciencia de Marx que habría que estudiar con detalle, porque no me parece así, ahora, repentizando, que se pueda contestar de una manera categórica.

Se le pide que desarrolle más el tema del peso de la línea joven-hegeliana en las concepciones de Marx y en la tradición. Al interlocutor le parece un elemento reincidente en la formación de Marx.

Sí, es verdad, ¿por ejemplo, estás pensando en neomarxistas y radicales americanos, y...?

Exactamente, estoy pensando en la economía.

Claro, es verdad, no había caído. En la vida misma de Marx eso

está muy claro en los años cuarenta. Bueno, en los años treinta por supuesto, que es cuando vive ese ambiente.

Si uno considera la influencia de Feuerbach todavía como influencia joven-hegeliana –cosa que sería discutible, pero en fin se puede admitir–, entonces esto se prolonga claramente hasta más allá de *La Ideología Alemana* como influencia determinante en Marx, como la principal.

Un poco difícil de sostener quizá esta afirmación por el hecho de que en una de las piezas fundamentales del período, en *Miseria de la Filosofía,* se ve al mismo tiempo obligado –por Proudhon, que cita constantemente a Hegel a troche y moche y sin pies ni cabeza– a volver a recordar a Hegel, lo cual complica un poco el cuadro. En medio del período crítico hay esta veta de relectura de Hegel para la discusión con los proudhonianos. Pero de todos modos el período es sustancialmente berlinés-feuerbachiano, por así decirlo.

Todavía, ya en Londres, escribiendo a Lassalle, muy probablemente recordarás aquella carta en que le dice que la investigación que se propone es a la vez exposición y, mediante la exposición, crítica, casi identificando crítica con exposición. Exposición de qué, se pregunta uno en este contexto. ¿Va a ser exposición de los hechos, del sistema económico capitalista? ¿O va a ser exposición de las fuentes literarias? Porque ¿qué es eso de exposición que es al mismo tiempo crítica?

Está claro lo que quiero decir, ¿no? Esa carta debe ser de 1856, o quizá un poco anterior, de antes del 52 seguro que no[118]. Pues bien, ahí todavía está visible una presencia pesa-

118. De 1858. La cita el propio Sacristán en el texto definitivo de la conferencia: Carta a Lassalle, 22-2-1858; MEW 29, 551 (NE).

da de la idea de la actividad científica como actividad crítica y no como actividad empírico-teórica, es decir, positiva, de construcción. Entonces, luego, está el largo apartarse de eso, curiosamente en paralelismo con la influencia de Hegel.

Es muy notable, lo pensaba decir antes y se podría fechar: el espíritu positivo de Marx, de científico positivo, empírico y teórico, sigue una línea ascendente claramente desde el 52-53, cuando tiene la revelación de los grandes estudios factuales de los inspectores fabriles ingleses, de los estadísticos, etc., que es la misma línea ascendente de recuperación de Hegel, contra la creencia en que la ruptura con Hegel sea condición para un Marx científico. Es todo lo contrario. Parece mentira ¿verdad? pero eso, que ha sido dogma durante todos los años sesenta y parte de los setenta, de que un buen día Marx rompe con Hegel y entonces se convierte en un científico, es todo lo contrario. Se podría decir, cargando un poco las tintas: *un buen día Marx redescubre a Hegel y entonces empieza a ser un científico*. Deja de decir cosas como las que decía en el período feuerbachiano y joven-hegeliano, antes de su redescubrimiento de Hegel; como por ejemplo en París, cuando leyendo a Ricardo y comentando a McCulloch, critica el uso de las medias estadísticas diciendo:

> Pero ¿qué demuestran esas medias? Que cada vez se abstrae más de los hombres, que cada vez se prescinde más de la vida real para atender al movimiento abstracto de la propiedad material inhumana. Los promedios son insultos en toda regla, injurias contra los individuos singulares, reales[119].

119. Citado también por Sacristán en el texto que compuso a partir de la conferencia (NE).

Este es el Marx no hegeliano. Este Marx no habría podido hacer ciencia económica nunca como es obvio. Es el descubrimiento de Hegel el que le reconcilia con la abstracción, con la globalidad y, por tanto, le permite ser un científico. Todo lo contrario de lo que han creído los althusserianos durante quince años.

Se le pregunta si, en su opinión, las dudas metodológicas de Marx se pueden interpretar como un intento de buscar una nueva noción de ciencia, una ciencia transformadora, que fuera no solo descriptiva sino también transformadora.

En mi opinión no, no se pueden interpretar así. Marx sabe perfectamente que la ciencia no es transformadora en cuanto conocimiento sino en cuanto fuerza productiva. Claro que Marx quiere transformar el mundo. Pero, como científico, a quien pone la ciencia al servicio de algo le llama canalla. Literalmente.

No, los que tienen esa confusión son los marxistas de cierta clase, Marx no. Marx sabe que la ciencia *como conocimiento* transforma solo al sujeto. (Así indirectamente puede transformar al mundo.)

Marx sabe, además, que él no es solo un científico, él es la cabeza de un movimiento revolucionario: esto es lo que no hay que confundir. Pero, como científico, sabe muy bien que 2 y 2 son 4 aunque eso sirva a la burguesía. Eso lo sabe perfectamente. Son solo los malos ideólogos pseudomarxistas los que no lo saben.

De todos modos, lo que sí es un hecho, lo que sí está absolutamente justificado, es aplicar constantemente la crítica a la ciencia existente. Esto está claro. Quiero decir que en tu intervención hay un elemento evidente: que uno, ante la ciencia normal, como se suele decir, no puede tener una actitud de pura pasividad, tiene que tener una actitud crítica sin ninguna duda.

Ante cada producto de esa ciencia. Porque un producto científico no es nunca primariamente ciencia: es primariamente un bien de uso y también un valor de cambio; es un libro, es una publicación en una revista. Es decir, lo que llamamos ciencia en sentido institucional y sociológico es un trozo de vida social que puede estar cargado de ideología, de política. ¿Está claro?

Ciencia en el otro sentido, ciencia en el sentido en el cual imperan solo los valores lógicos, es *un contenido* de ese producto cultural al que llamamos ciencia en el sentido sociológico y, ahí, tu intervención está plenamente justificada, desde luego.

Se comenta el cuestionamiento de la separación absoluta entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación por parte de la filosofía de la ciencia de aquellos años y sobre la necesidad de reconstruir la ciencia a partir de su propia historia. ¿No existe alguna relación, algún paralelismo, con la visión de Zeleny del método genético-estructural? ¿No pueden ser útiles las aportaciones de la filosofía de la ciencia para el análisis de los procedimientos y prácticas de Marx?
Esta línea que marcas es, en mi opinión, perfectamente lícita como interpretación. A mí no me entusiasma mucho porque es introducir en la interpretación de Marx un ligero anacronismo. Yo prefiero usar léxico del contexto hegeliano, léxico que usara él mismo. Es decir, prefiero decir "relación entre lo lógico y lo histórico", por ejemplo.

Como línea de trabajo marxista me parece inobjetable, es una buena línea. Como línea filológica, de interpretación de Marx mismo, no ya para trabajar en su legado, en su herencia, no me parece rechazable, pero prefiero una que sea más histórica, que tenga más presente la inspiración hegeliana del asunto. No solo hegeliana...[sino] todo lo que hay detrás, desde Spinoza en adelante, de un intento de filosofía de la ciencia que no obedezca el viejo lema de la filosofía de la ciencia antigua de que no hay ciencia de lo individual. Esto era un tema que no quería tratar porque nos puede llevar muy lejos y nunca se puede decir todo en cada momento.

En mi opinión, en última instancia, filosóficamente lo que hay detrás de esta aspiración que arranca de Spinoza y que hoy hemos estudiado en Marx, es la aspiración a tener ciencia de lo individual. Como muy característicamente lo refleja la cauta, la astuta, casi zorruna frase de Hegel sobre lo *universal concreto*[120], que es claramente una paradoja para sugerir, casi poéticamente, el ideal de conocimiento que ahí está presente, un ideal que consiste en saltarse la abstracción que toda la filosofía de la ciencia clásica ha considerado connatural al hacer científico.

Tener esto presente me parece importante. Al deslizar léxico moderno como "estructura", como "dinámica", cosas así, me parece que se hace un ligero anacronismo, que no está nada mal para hacer marxismo pero que no me convence tanto para hacer, digamos, marxología.

Textos de Marx, como los leídos en la conferencia, ¿hasta qué punto enlazan con la tradición goethiana, con la tradición romántica-romántica, no romántico-idealista, y hasta qué punto enlazan también con la idea de verdad en Goethe?
La lectura de Goethe por Marx está clara, está documenta-

120. "Uno de los conceptos que Hegel dio definitivamente al mundo: la idea de lo universal concreto". (J. Ferrater Mora, "Visita a Hegel" [1934], reedición en *Variaciones de un filósofo. Antología*, Biblioteca del exilio-Editorial do Castro, La Coruña, 2005, p. 77). (NE).

da, es probablemente el clásico que más lee. Lo que pasa es que Goethe es bastante hegeliano en sus cosas; por ejemplo, incluso en sus concepciones cosmológicas. Los marxistas tradicionalmente han considerado a Goethe casi un dialéctico, como Hegel. Lukács está convencido de que Goethe era tan dialéctico como Hegel. Incluso en las extravagancias cosmológicas. La teoría de la luz de Goethe tiene el mismo tipo de extravagancia que las de Marx o de Engels en cuestiones de teoría de la ciencia, es decir, la inspiración de filosofía de la naturaleza, la inspiración antiexperimental, anticuantitativa, antimatemática.

Si he entendido bien tu pregunta, no está justificado que lo pongas en contraposición porque a mí me parece que para la educación, la formación intelectual de Marx, y del mismo Engels, Goethe es un apéndice de Hegel, por decirlo un poco brutalmente.

Se pregunta de nuevo sobre el método dialéctico y la concepción de algunos economistas marxistas que ven la dialéctica como un procedimiento formalizable. ¿Existen elementos para saber qué actitud tendrían hoy, Marx y Engels, frente a la lógica formal?

No lo sé. Tú sabes perfectamente que ante la matematización de la teoría económica era entusiasta. Es decir, el juicio de Godelier sobre que el pensamiento de Marx, por lo menos el pensamiento de lo que llamaba "economía pura", desemboca naturalmente en la matematización, de eso no hay duda.

Sobre la lógica, no lo sé. La pregunta es muy anacrónica; ¿verdad? Si la hacemos histórica, no creo que Marx en su época hubiera sido capaz de darse cuenta pues de que las publicaciones de Boole[121] eran una cosa importante. Lo dudo porque ahí habría pesado bastante, me parece, por el lado malo, Hegel. Ya he dicho antes que, en mi opinión, el peso fundamental de Hegel sobre Marx es positivo, es lo que le convierte en un científico. Pero tiene sus resabios, como también he indicado. Y uno de ellos se refiere a dar como cosa obvia, trivial, sin ningún interés, la lógica formal. Lo que repercute en escaso cultivo.

Por ejemplo, hay cuestiones que Marx trata largamente como delicados problemas de pensamiento económico que son pura y simplemente cuestiones de lógica elemental. Ahora no sé si los economistas se van a indignar y lo van a atribuir a soberbia de filósofo, pero, en mi opinión, todas las largas discusiones críticas, en Marx, sobre que todos los economistas confunden (por lo menos el Smith exotérico, el que no es esotérico[122]) capital variable con capital circulante, el constante con el fijo, etc. y eso páginas y

121. George Boole (1815-1864), matemático autodidacta inglés (sin llegar a obtener nunca un diploma universitario de matemáticas consiguió la Royal Medal de la Royal Society de Londres en 1844 por uno de sus trabajos), fue fundador del álgebra de la lógica y, por ello, de la moderna lógica simbólica. Autor de *Análisis matemático de la lógica* (1847) y *Una investigación de las leyes del pensamiento* (1854) (NE).

122. El Adam Smith más divulgativo, no el que argumenta científicamente para un círculo especializado. En las *Teorías de la plusvalía*, Marx critica a Smith porque además de lo que se podría denominar su teoría "esotérica", de intención propiamente científica, formuló muchas otras; y podía recordar una u otras a su conveniencia (Buenos Aires, Ed. Cartago, 1975, trad. de Floreal Mazía, tomo 3, p. 58). "De varios filósofos griegos se decía que disponían de una doctrina para el público vulgar –la exotérica, o externa– y otra solo para los iniciados (esotérica, interna). Marx, en el que siempre han pesado bastante los estudios clásicos, usa aquí esos términos (...)"; nota de M. Sacristán en su traducción de *El Capital*, II, OME, vol. 42, p. 221, n. *73 (NE).

páginas de texto en mi opinión innecesariamente profundo, creo que es una elementalísima cuestión de discusión de lo que ya los lógicos medievales llamaban *fundamentum divisionis*. Se podía liquidar en un párrafo que dijera: mis predecesores cambian el fundamento de su división cuando hablan de capital constante, porque unas veces usan como principio de la división algo referente a la circulación y otras veces algo referente a la valorización; por tanto, cambian de principio de división; punto, basta. Con solo que no hubiera despreciado tanto la lógica formal tradicional, le bastaba un párrafo para esto; y, sin embargo, son páginas.

Es verdad que siempre se es injusto cuando uno critica a Marx usar páginas para una cosa simple, porque hay que tener en cuenta que en la mayoría de los casos lo que leemos de Marx son borradores que él no ha editado. Lo más sensato y apreciable de las muchas contribuciones de Althusser es, en mi opinión, su manera de subrayar que una cosa es un texto editado por un autor y otra cosa es un borrador que se le ha quedado en el cajón, y que, en el mejor de los casos, según nos ha legado una de sus hijas –ahora no recuerdo cual, supongo que la mayor[123]– eran papeles con los que Engels "ya haría algo"[124], que es una frase

123. Fue, de hecho, la hija menor, Eleanor, Tussy Marx. Véase Mary Gabriel, *Amor y Capital. Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una Revolución*, Vilassar de Mar, El Viejo Topo, 2014, trad. de Josep Sarret (NE).

124. Véase el prólogo de M. Sacristán –escrito en México DF y fechado el 1º de Mayo– a la traducción catalana de *El Capital* de Jordi Moners (Barcelona, Edicions 62-Diputació de Barcelona, 1983; reeditado en 2018, con algunos textos complementarios, por la editorial Tigre de Paper). El texto original castellano fue editado posteriormente como epílogo a K. Marx, *El Capital* (Resumido por Gabriel Deville), Barcelona, Los Libros de la Frontera 2007, pp. 307-312 (NE).

realmente no muy valoradora de los propios borradores ¿verdad?

Entonces es injusto criticar estos textos de Marx, porque no son textos editados por un autor. Son unos papeles que él tenía y de los que al final, moribundo, dijo a su hija: pues dile al General [Engels] que "haga algo con esto", que es todo lo que dice.

Pero, en fin, salvada esta injusticia, creo que muchos largos desarrollos de Marx se podían reducir a pocas líneas con solo que hubiera admitido usar un truco aprendible en vez de la dialéctica de Hegel.

"Y por qué no lo hizo", le pregunta una persona que había intervenido anteriormente.

Por la convicción ideológica de tener con la visión de Hegel la clave de la comprensión del mundo. Lo cual es...

Estamos en la cuestión de antes: no está queriendo hacer economía, lo que está queriendo es aplicar método.

Esto es, perdona que te lo diga, una frase sin sentido. Porque "aplicar método" empieza por no tener sentido si no hay ni siquiera método.

Sí lo hay.

No lo hay, no hay una serie de operaciones ahí. Nadie puede saber cómo tiene que "negar" en la dialéctica hegeliana. Tú haz el siguiente ejercicio para darte cuenta de que el llamado "método dialéctico" no es un método. Tú coge y lee una página de Hegel y antes de pasar intenta adivinar lo que va a deducir en la página siguiente. Y antes contrata un psiquiatra [risas], porque no vas a acertar nunca a menos que ya lo hayas leído. En cambio, si tú estás siguiendo una argumentación metódica de cualquier modesta ciencia, cuando pasas

páginas sabes más o menos por donde va a ir.

El llamado "método dialéctico" no es un método, es algo mucho más importante que un método, es una visión del mundo. No es un método. Y una visión del mundo no se aplica, una visión del mundo se realiza, se concreta. Para eso hay que trabajar, hay que trabajar de verdad. Es decir, no hay que decir "el método se aplica". No, hay que trabajar...

... Que es lo que hace Marx –señala el mismo interlocutor– intenta aplicar el método, por eso Marx jamás explica el método.
No te das cuenta de que al decir eso incluso dices más de un absurdo, varios. Por ejemplo, dices el absurdo de anular la aportación de contenido de Marx. Es ridículo. Si economistas no marxistas y de calidad consideran que ahí no solo hay un método sino un contenido material importante de conocimiento, ¿cómo vas reducir eso solo a método? No tiene sentido.

La aportación viene como consecuencia de la aplicación del método. ¿Qué diferencia a Marx de otros economistas?
A ver, ¿qué le diferencia?

La aplicación del método, siento volver al principio [Risas ante la curiosa situación dialógica en bucle]
Pero vamos a ver, todo científico utiliza métodos, absolutamente todo científico, igual que utiliza Marx. En cambio, lo que le caracteriza no son los métodos, que esos son los mismos para todo el mundo: lo que le caracteriza es la inserción de su trabajo en un punto de vista dialéctico que engloba mucho más campo y busca además una explicación añadida a la explicación de método [*32]. Con la utilización de métodos corrientemente en ciencia tú consigues: localizar los hechos

de un campo de investigación y enlazarlos entre sí. Eso lo ha conseguido Ricardo, por ejemplo; y Marx coge esos hechos, más otros que él investiga, y los podría explicar como Ricardo; hace la explicación que les da Ricardo –ahora estoy simplificando mucho– pero luego le añade otra explicación más, le añade una exposición más. Esa exposición más no es nada que uno pueda repetir mecánicamente como se puede repetir en principio un método. Eso es algo mucho más inspirado, mucho más artístico, mucho más filosófico por así decirlo. Es una visión del mundo social. No es simplemente ciencia, es más que ciencia por así decirlo. Con los riesgos de todo lo que es más que ciencia. Como la religión es más que ciencia. Todo eso es más que ciencia.

La ciencia es una cosa, en realidad, muy modesta. Solo que es de una modestia muy peculiar, que hace que los que estamos a favor de ella suframos mucho el disparate [Risas].

Un nuevo interlocutor sugiere si no habría en Marx una manera básica de tratar la estructura económica de la sociedad capitalista plenamente influenciada por la economía clásica y por Ricardo, por ejemplo, y en qué aspectos va más allá.
Sobre la cuestión que planteas, a la que antes hice mención (porque al citar a Robinson he dicho que se puede pensar que la sistematicidad de Marx venga de Ricardo), me parece que lo que dice la sra. Robinson o lo que acabas de decir tú es operativo desde un punto de vista de crítica textual. Creo que se puede reconstruir el trabajo de Marx sobre base ricardiana, sin más, y presentar la herencia ricardiana como la que determina la sistematicidad científica de Marx, sus nociones estructurales y dinámicas consiguientemente. A mí me parece que eso es lógicamente correcto.

Mi convicción, que he intentado expresar, es que, en cambio, biográficamente no. A mí me parece que si se intenta reconstruir no su pensamiento válido, digamos, o más válido teóricamente (no válido en el sentido de verdadero o falso sino en el sentido de consistente como teoría), si no se intenta solo eso sino reconstruir la génesis de ese pensamiento, creo que la afirmación correcta es que le viene de Hegel, de la sistematicidad hegeliana, del desarrollo, de la *Entwicklung*, de la dialéctica, de la mediación, de la extrañación, de todas estas cosas que él había aprendido de Hegel.

Y la prueba de que creo que mi tesis es la filológicamente correcta –no sistemáticamente, que entonces vale igual eso que tú dices– es que al reconstruir a Marx sobre la línea de Robinson y tuya, a partir de la economía política clásica, puedes tirar a la basura, que a lo mejor no te perjudica nada, centenares de páginas de Marx. En cambio, con la lectura que yo hago te quedas con todas, también con las filosóficas y con las más enrevesadas hegelianamente.

Pero sobre el fondo que te interesa a ti como economista no tengo duda: es claro que se puede reconstruir sin siquiera mencionar a Hegel, si se trata de hacer marxismo o de presentar su teoría. Es decir, Morishima no tiene por qué saber que existió un señor llamado Hegel, dicho rápidamente.

¿No estás de acuerdo con esta solución?

Quizás me aclararía más si me explicaras la distinción que hace Marx entre economía clásica y economía vulgar. ¿Qué sentido tiene para Marx el hablar de economía vulgar?

Tal como yo lo leo, veo tres factores que están jugando en el léxico de Marx cuando dice "economía vulgar". Uno, el carácter epigónico ¿verdad? En eso estamos de acuerdo, desprecia a los "economistas vulgares" por epígonos. Otro, el carácter apologético, en muchos de ellos ve apología. Y otro, la falta de rigor sistemático.

Este último se ha dicho poco, por eso me lo había traído documentado. Lo que pasa es que luego he visto que me pasaba con el reloj y no lo he leído. Pero este elemento también cuenta, creo yo, en su noción de economía vulgar: la falta de responsabilidad sistemática. En un determinado momento dice que la característica específica, la diferencia específica de la economía vulgar, es no deducir, no desarrollar hasta el final; quiere decir, el no ser sistemático, el ir saliendo al paso de los problemas.

Precisamente la acusación de asistemático también se la hace a Ricardo.

Eso sí que lo he mencionado. Reprocha a Ricardo haber dado pie a la economía vulgar[125].

125. Marx llamó "economistas vulgares", señaladamente, a los tratadistas más interesados en la propaganda ideológica que en la ciencia, añadiendo de paso que el capitalista suele andar bien orientado en materia de economía vulgar. En *Teorías sobre la plusvalía* (MEW, 26.3, p. 445) Marx observa que: "Los economistas vulgares –en modo alguno debe confundírselos con los investigadores económicos que hemos venido criticando– traducen las representaciones, motivos, etc. [expresión de los distintos intereses enfrentados] de los partícipes de la producción capitalista apresados en este sistema, en cuya conciencia solo se refleja su apariencia superficial. Las traducen a un lenguaje doctrinario, pero lo hacen desde el punto de vista de la *parte* dominante, de los capitalistas, y por lo tanto su tratamiento no es ingenuo y objetivo, sino apologético".

Así también, en el libro 3 de *El Capital*: "La Economía vulgar se limita a traducir, sistematizar y preconizar doctrinalmente las ideas de los agentes de la producción cautivos de las relaciones de producción del régimen burgués." (*El Capital*, vol. III, México, FCE, 1975, pp. 756-57, traducción de Wenceslao Roces).

Marx critica a Ricardo que se queda en la superficie de los fenómenos, que no va al fondo de las cuestiones[126]...

Y en el prefacio del tomo I de las *Teorías sobre la plusvalía* (Buenos Aires, ed. Cartago, 1974, p. 24) puede leerse la siguiente nota de 1962, del Instituto de Marxismo Leninismo (IML) de Moscú: "En las partes I y II [de las *Teorías sobre la plusvalía*] Marx demostró cómo la economía política burguesa solo se vulgarizó en relación con determinados problemas; pero en la parte III muestra que, con la agudización de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, el proceso de vulgarización se apodera de los fundamentos mismos de la economía política, de sus principios [básicos], de sus categorías esenciales" (NE).

126. Se interrumpe aquí la grabación. Probablemente no fueran muchas las preguntas y respuestas finales no recogidas (NE).

III

Notas complementarias

1) Sobre la supuesta ruptura, corte o *coupure* en la obra de Marx, p. 18.

En la voz "Karl Marx" para la *Gran Enciclopedia Larousse* (Planeta, Barcelona, 1967, vol. VII; también en M. Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, ed. cit., pp. 181-186) señalaba Sacristán:

> Las vicisitudes y los puntos de inflexión de la evolución intelectual de Marx, tan rica y revuelta como la de cualquier otro pensador importante, suscitan dos problemas que son actualmente tema de la mayor parte de la literatura marxiana: el de los "cortes", "rupturas" o "cesuras" que haya podido haber en esa evolución, especialmente entre los años 1842-1847, y el de la naturaleza del trabajo teórico de Marx, tan directamente ligado (a diferencia del trabajo intelectual típico moderno, por ejemplo, el de un físico) con objetivos prácticos (políticos revolucionarios). Respecto del primer problema, cabe decir, al menos, que un examen de la evolución intelectual de Marx, por poco curioso que sea, permite identificar no uno, sino varios puntos de inflexión (alguno incluso posterior a *El Capital)*, ninguno de los cuales, sin embargo, se revela como ruptura total. (El propio Marx no parece haber tenido conciencia de ninguna ruptura total: en 1851, por ejemplo, seleccionaba para encabezar una publicación de

sus escritos un artículo del año 1842, las "Observaciones acerca de la reciente instrucción prusiana sobre la censura".)

2) Sobre Louis Althusser (1918-1990), p. 19.

En su presentación de *Historia y vida cotidiana* de Ágnes Heller (reeditada en M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, ed. cit., pp. 250-262) y a propósito de Althusser –"el crispado escritor cuyo agitado filosofar a hachazos mejor puede representar el desasosiego del marxismo en occidente"– señalaba Sacristán:

> Althusser tiende a atribuir equívocamente al marxismo el estatuto epistemológico de la teoría científica en sentido estricto (de lo que los lógicos tradicionales llamaron *scientia in statu perfectionis*), operación inoportuna que no puede evitar rasgos de escolástica cientificista.

Antoni Domènech escribió, a propósito de "ese marxismo tartarinesco a la moda parisina" que también causó "estragos en la izquierda británica":

> El lúcido y mordaz ensayo de Thompson [*Miseria de la teoría* (1978), E. P. Thompson] era una crítica inmisericorde de la "*théorie*" francesa, particularmente del marxismo estructuralista de ascendencia althusseriana, empeñado en esquemáticas reconstrucciones "teóricas" escolásticas del materialismo histórico ("escolásticas sin la única virtud de los escolásticos, a saber: la claridad", dijo una vez el filósofo Manuel Sacristán, amigo político de Thompson y editor suyo en castellano). A. Domènech, "¿Qué fue del 'marxismo analítico'?", *sin permiso*, n.º 6, 2009, p. 36.

Aun siendo Althusser, sin duda, un filósofo muy influyente y de una calidad intelectual innegable, a propósito de la relevancia de su empeño teórico resulta aplicable lo que alguien dijo acerca del afamado músico de jazz Woody Herman: "Nadie hace tan bien lo

que hace Woody como el propio Woody. Eso sí, si pudiéramos saber qué es lo que hace Woody..." (Ted Gioia, *Historia del jazz*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 348).

Véase la "Antología de textos de Manuel Sacristán sobre Louis Althusser" en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=38298.

Igualmente, Francisco Fernández Buey, *Contribución a la crítica del marxismo cientificista*, Barcelona, Ediciones Universitarias, 1984.

3) En torno a Lucio Colletti (1924-2001), p. 19.

Tras superar tardíamente su ilusa interpretación (para nada marxiana) del "marxismo" *como una ciencia*, Colletti dedicó buena parte de sus energías intelectuales a embestir los molinos de viento de su propio marxismo cientificista pasado, hasta recalar por méritos propios en Forza Italia como diputado liberal y asesor de Berlusconi. El último Colletti, desengañado del "marxismo como ciencia" por él imaginado, creyó encontrar de nuevo "la verdad" científica en otra ideología, el neoliberalismo. Conservó así hasta el final –aunque con bandera cambiada– su antigua ilusión cientificista a propósito de las ideologías, sin comprender que "lo científico en materia de filosofía social" consiste, ante todo, "en la claridad de la consciencia política" (M. Sacristán, "Russell y el socialismo", publicado como epílogo a *Russell*, de A. J. Ayer, Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 162; también en M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, ed. cit., pp. 191-228.)

Acerca de la relación entre ideología y ciencia o, dicho en términos más apropiados, entre programa y conocimiento, escribió Sacristán en uno de sus textos más importantes:

> No hay duda de que entre el conocimiento y el programa, entre la teoría y la formulación de la práctica, hay una relación dialéctica integradora que exige una mediación no menos dialéctica. Esa mediación no puede ser la inconsistente fusión de conocimientos, valoraciones y finalidades sofísticamente tomados todos como elementos intelectuales homogéneos. La mediación tiene que ser

producida entre una clara consciencia de la realidad tal como esta se presenta a la luz del conocimiento positivo de cada época, una consciencia clara del juicio valorativo que nos merece esa realidad, y una consciencia clara de las finalidades entrelazadas con esa valoración, finalidades que han de ser vistas como tales, no como afirmaciones (pseudo) teóricas ("Nota sobre el uso de las nociones de 'razón' y e 'irracionalismo' por Georg Lukács", *Materiales* (Barcelona), 1 (enero-febrero de 1977), pp. 31-32; reeditado en M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, ed. cit., pp. 85-114).

Observaciones de lectura de Sacristán sobre Colletti en *Sobre dialéctica*, ed. cit., especialmente pp. 253-263. Recordemos su última nota a un texto del filósofo italiano ("La crisis del marxismo"):

> No se debe *ser* marxista (Marx); lo único que tiene interés es decidir si se mueve uno, o no, dentro de una tradición que intenta avanzar, por la cresta, entre el valle del deseo y el de la realidad, en busca de un mar en el que ambos confluyan.

4) Acerca de la "nueva moda anticomunista" de finales de los años 70, p. 21.

Sacristán hace referencia a los entonces llamados "nuevos filósofos" franceses, con frecuencia ex-maoístas exaltados de finales de los años sesenta reconvertidos al neoliberalismo de fines de los setenta. Estos "nuevos intelectuales" se anunciaban como muy "críticos" (y lo eran: del pacifismo, del socialismo, del ecologismo,...) y muy "libres"; libres, en realidad, de toda responsabilidad intelectual: "cultivadores de lo vedado por la lógica y autorizado por la policía", en frase de Marx recogida por Sacristán en uno de sus más lúcidos artículos: "La salvación del alma y la lógica" (de 1983, en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, ed. cit., pp. 201-210). Entre los principales apóstoles de ese neoliberalismo a la francesa destacaba André Glucksmann, más que nada por su notoria actuación propagandística como "intelectual

orgánico de la OTAN" (Véase Mariano Aguirre: "Los intelectuales orgánicos de la OTAN o el pacifismo al zoológico", *mientras tanto* 18, Barcelona, 1984, pp. 49-59). Otro de ellos, Bernard-Henri Lévy, aún pasea su triste figura, como tertuliano campeador, en su rentable cruzada al servicio del "imperialismo humanitario". Escandalosamente bien situados socialmente y en los medios, dichos "filósofos" fueron, como diría Heine, famosos sobre todo por su celebridad.

Alguno de estos intelectuales mediáticos se vanagloriaba, como nota intelectual de distinción, de no haber leído *El Capital,* es decir, la obra principal de la tradición político-filosófica a cuya crítica debían su mediática fama. En fin: fervorosos adoradores, primero, y obstinados sepultadores después, de un Marx al que, según propia confesión, jamás tuvieron el gusto de conocer.

Sobre el caldo de cultivo intelectual del neoliberalismo véase "El aura perdida, el ritual restaurado (Apuntes fragmentarios sobre intelectuales y dominación burguesa)", *mientras tanto* (Barcelona), 1 (1979), pp. 77-92. Con palabras de su autor, Antoni Domènech: "Luego de los "nuevos filósofos", irrumpieron en el mercado cultural francés los "nuevos románticos", luego los "nuevos historiadores" –para los que ya la Revolución francesa había sido una atrocidad sin nombre–, etc. etc. No los citaré aquí, ni polemizaré con los detalles de su "obra" (...) Lo malo de las modas es que, al criticarlas, se cede a ellas."

5) El romanticismo filosófico, p. 26.

El concepto de romanticismo filosófico, asociado a los nombres de Schelling, Fichte y Hegel, se origina en Alemania a comienzos del siglo XIX y se caracteriza principalmente por su ambición especulativa, la exaltación de lo Absoluto (o Infinito) y el optimismo gnoseológico. Véase M. Sacristán, "Al pie del Sinaí romántico" (texto de 1967 recogido en *Papeles de filosofía,* ed. cit., pp. 338-350).

En su *Diccionario de Filosofía*, J. Ferrater Mora menciona, entre otras notas destacables del romanticismo filosófico, el irracionalis-

mo metodológico y la mayor importancia concedida a "lo interno" frente a "lo externo".

6) Parafraseando a Einstein: El análisis químico de la sopa no sabe a sopa, p. 26.

Ante ciertas críticas filosóficas a los conceptos usados en las teorías físicas, exigiendo fueran comprensibles para la intuición común, Einstein replicó que la relación de los conceptos de la física con la experiencia sensorial no es como la que existe "entre la sopa y el pollo" sino más bien como la que se da entre el "número de guardarropa y el abrigo" ("Física y realidad" [1936], en Albert Einstein, *Mis ideas y opiniones*, Barcelona, Antoni Bosch editor, 1983, p. 265).

Ortega y Gasset recogió la analogía gnoseológica de Einstein en un libro de 1947 muy apreciado por Sacristán, *La idea de principio en Leibniz* (Buenos Aires, EMECÉ editores, 1958, p. 41):

> En el guardarropa del teatro nos dan chapas numeradas cuando entregamos nuestros abrigos. Una chapa no se parece nada a un abrigo; pero a la serie de las chapas corresponde la serie de los abrigos, de modo que a cada chapa determinada corresponde un abrigo determinado. Imagínese que el hombre del guardarropa fuera ciego de nacimiento y conociese por el tacto los números en relieve que llevan las chapas. Distinguiría bien estas, o lo que es igual, las conocería. Ante cada chapa palpada recorrería por orden con la mano la serie de los abrigos y encontraría el que corresponde a aquella, a pesar de que no ha visto nunca un abrigo. El físico es este guardarropista ciego del Universo material. ¿Puede decirse que *conoce* los abrigos? ¿Puede decirse que *conoce* la Realidad? (...) Lo que la teoría física dice es transcendente a toda intuición y solo admite representación analítica, algébrica (...).

En palabras de Sacristán:

> (...) la ciencia no ha llegado a la plena conciencia de que debía prescindir de la exigencia de representaciones concretas, intuitivas, para todas los conceptos básicos hasta bien entrado el siglo XX, cuando la teoría de la relatividad, por un lado, y la insuficiencia de los modelos atómicos intuibles, por otro, pusieron definitivamente de manifiesto que nociones no intuibles pueden ser más operativas, más capaces de comercio real con la naturaleza, que otras más plásticas y concretas. ("La veracidad de Goethe", en Manuel Sacristán, *Lecturas I: Goethe, Heine*, Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1967, pp. 24-25).

Y según el físico y filósofo Mario Bunge:

> La experiencia ha mostrado que la intuitividad depende no solo de la materia sino también del sujeto: lo que es intuitivo para el maestro puede ser contraintuitivo para el aprendiz. Tanto es así que la contraintuición es un sello de la originalidad y la profundidad de la ciencia (*Diccionario de Filosofía* [1999], México, Siglo XXI Editores, 2001, p. 115).

Por otra parte, en el Prólogo a *Albert Einstein. Ciencia y conciencia*, Mataró, El Viejo Topo, 2005, p. 10, señalaba Francisco Fernández Buey:

> Cuando en 1984 empecé a trabajar en este ensayo sobre Einstein pensaba dedicárselo a Manuel Sacristán para celebrar sus sesenta años. Siendo yo un joven estudiante de filosofía, Sacristán me hizo ver la importancia de Einstein no solo como científico sino también como pensador influyente en el filosofar no-licenciado del siglo XX. Por desgracia, fui muy lento en la redacción del texto, o tal vez quise mirar demasiado el diente del caballo antes de regalarlo, como aconseja Juan Ramón Jiménez, y Sacristán murió antes de lo que esperábamos quienes le queríamos. Ahora, mejorado el texto, o al menos eso espero, lo dedico a su memoria.

7) De la naturaleza de la Idea. Acerca del idealismo ontológico y sus derivaciones gnoseológicas, p. 28.

En sus Apuntes de Fundamentos de Filosofía del curso 1959-1960, impartido en la Facultad de Ciencias Políticas, Económicas y Comerciales de la UB, señalaba Sacristán sobre el idealismo metafísico:

> 1. La "Société Française de Philosophie", en su "Vocabulaire technique et critique de la philosophie" otras veces citado en estos apuntes, propone la siguiente definición general del idealismo metafísico: "Tendencia filosófica que consiste en reducir toda existencia al pensamiento" [Entiéndase "reducir" en sentido etimológico (re-ducere, retrotraer).] Christian Wolff, que fue el divulgador del término "idealismo" (ya utilizado por Leibniz sin completo tecnicismo) se expresa del siguiente modo: "Llámense idealistas quienes admiten solamente la existencia ideal de los cuerpos en nuestras almas y niegan, por tanto, la existencia del mundo y de los cuerpos".
>
> 2. Sobre esta tesis filosófica general y fundamental se comprende que el idealista metafísico no plantea siquiera el tema de la trascendencia del conocimiento ni aun para discutirlo. La expresión "transcendencia del conocimiento" no tiene, en rigor, sentido para él. El conocimiento, entendido como pensamiento puro, es un estadio del pensamiento o Idea en general –única realidad–, el estadio en que esta se hace consciente, se sabe a sí misma.
>
> El idealista metafísico, el auténtico idealista, no quiere ser subjetivista ni escéptico; es siempre dogmático en materia de conocimiento (piénsese en Platón o en Hegel). Rechaza el conocimiento sensible como mera alucinación, como caída en la trampa (alguna vez concebida como culpable) de la apariencia o materia; pero el auténtico conocimiento, el del ser auténtico (ideal), es firme según él, por ser en su forma perfecta (la filosofía) autoconocimiento, autoconciencia de la Idea, del Ser.
>
> 3. Esa justificación idealista de la validez del conocimiento solo se presenta en forma tan consecuente y violenta en los sistemas de los maestros del idealismo alemán, especialmente en Hegel, que es acaso el más radical metafísico de la historia, si se da a la palabra "metafísico" su valor etimológico-filosófico.
>
> Pero la justificación idealista del conocimiento ha sido a menudo muy otra. Como botón de muestra de esa diversidad puede recordarse la actitud de Berkeley (s. XVIII), para el cual, paradójicamente, las impresiones sensibles son la única realidad distinta del espíritu divino y del ápice del espíritu humano. Esas impresiones no proceden según él de cosas –no hay más ser que el ser percibido– sino de la acción divina en el alma.
>
> 4. *Crítica.* Una posición idealista metafísica no puede refutarse con argumento formales, a golpe de silogismo, por la fuerza de deducciones. Del mismo modo que, por lo demás, tampoco el idealista puede fundamentar su actitud con argumentos concluyentes.
>
> Los argumentos totalmente desprovistos de presupuestos, desligados de toda concepción del mundo –los argumentos o verdades que, según la patética frase de Kant, son concluyentes "aunque Dios no lo quisiera"– son exclusivamente formales, como, por ejemplo, la tesis: "si esto es un papel, esto es un papel".
>
> Pero un argumento formal o su resultado, un teorema formal, no dice nada sobre la realidad concreta y cualificada. Y el idealismo metafísico, como cualquier otra doctrina, es una teoría de la realidad concreta, una concepción sistemática del mundo.
>
> Los argumentos en favor y en contra de una concepción del mundo tienen que ser y pueden ser racionales, pero no demostrativos en sentido formal.

¿Y cuáles eran, según Sacristán, los principales argumentos críticos contra el idealismo metafísico o absoluto? Los siguientes:

> Puede decirse brevemente que son todas las consideraciones dimanantes de la experiencia humana en sus dos casos: el modo cotidiano natural y el modo científico. Una y otra clase de expresiones

nos hablan de la realidad del mundo como distinta y no determinada esencialmente por la conciencia, y del apoyo del conocimiento en la realidad, y de su penetración en ella. El hecho de que el conocimiento base actividades del hombre que repercuten en la naturaleza y en el propio cuerpo de un modo previsto (pongamos por caso la administración de un antipirético, por ejemplo) obliga al idealismo a admitir, para explicarlo, una peregrina fantasmagoría de impresiones relacionadas entre sí por misteriosos lazos ideales. La concepción idealista de la acción de un antipirético sobre el cuerpo humano, por ejemplo, obliga a montar un complicado teatro de sombras chinescas; y la razón de las relaciones necesarias, determinadas entre esas sombras –el espíritu sabiéndose tomando una pastilla, el espíritu sabiéndose a menor temperatura–, es una sombra más oscura que todas las demás: un Espíritu único, del cual son "despliegues" todos los hecho que ocurren y el conocimiento de ellos.

La razón responsable, concluye Sacristán, ve que para asumir tal actitud es necesario "estar poseído de un *pathos* de un permanente estado emocional, bien distinto del ánimo que impulsa al hombre por el camino de la ciencia".

8) "Non est scientia de particularibus", p. 29.

Según los escolásticos medievales, siguiendo a Aristóteles en este punto, no hay ciencia de las cosas singulares, sino solo de lo universal.

Así, por ejemplo, según Ramon Llull: "Scientia non sit de particularibus" (No hay ciencia de lo particular); en *Liber de divina unitate et pluralitate.*

En el propio Aristóteles: "Se siente lo singular, mientras que la ciencia es conocer lo universal" (*Analíticos Segundos*, libro I, cap. 31, p. 385; en *Tratados de Lógica,* II, Madrid, Gredos, 1995. Introducciones, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín).

En palabras de Sacristán:

El estilo dialéctico consiste principalmente en proponerse un objetivo de conocimiento que estaba formalmente excluido por la filosofía de la ciencia desde Aristóteles, según el principio, explícito en unas épocas y tácito en otras, de que "no hay ciencia de las cosas particulares", de lo concreto. Tanto Hegel a su manera cuanto Marx a la suya tienen, por el contrario, un programa de investigación que busca el conocimiento de algo particular o concreto; en el caso de Hegel, el discutible concreto que es el Todo; en el caso de Marx, la sociedad capitalista existente (Entrevista con Manuel Sacristán para la revista *Dialéctica* de la Universidad de Puebla, México, 1983; reproducida en *mientras tanto* núm. 16-17, 1983, pp. 195-211).

9) Las "proposiciones de protocolo" como base empírica de la ciencia en el neopositivismo, p. 32.

Según definición del físico y filósofo neopositivista Rudolf Carnap, serían proposiciones de protocolo aquellas que "formulan el resultado de observaciones, percepciones u otras experiencias, proporcionando la base para la verificación o confirmación empírica" (Dagobert D. Runes, ed., *Diccionario de filosofía* [1942], Barcelona, Grijalbo, 1985; voz: 'básicas, sentencias; sentencias de protocolo').

A propósito, comentaba Sacristán en sus clases de Metodología de las ciencias sociales del curso 1981-82:

Desde el punto de vista neopositivista, verificar era comparar la proposición que fuera con lo que se llama (en castellano se llama muy poco así, en las lenguas latinas muy poco, pero en las lenguas germánicas y sobre todo en alemán, es una frase corriente) *proposiciones de protocolo*. Proposiciones de protocolo son las oraciones, las proposiciones, que salen de la lectura de un libro-diario de laboratorio. Por ejemplo: supongamos que hay un programa de observaciones en un observatorio astronómico, entonces el libro-diario, el protocolo, el libro de protocolo de actas de ese observatorio tiene varias columnas. Por ejemplo, día, hora, observador, observación;

y esas proposiciones son lo más empíricas posibles. El tipo ideal de una proposición de protocolo puramente empírica es una que diga, por ejemplo, "El día *18*; hora *17*; observador *Juan*; observación *El astro tal se encuentra en las coordenadas tal*". Pongamos que es un programa de observaciones, simplemente. Entonces, desde el punto de vista neopositivista, este tipo de proposiciones empíricas inmediatas, esas proposiciones de protocolo, de laboratorio, serían el fundamento empírico de la ciencia y verificar una proposición sería compararla con estas, con proposiciones de observación directa.

En su escrito de 1686 "De la naturaleza de la verdad" (*Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1982, p. 346), Leibniz argumentaba, por analogía con la arquitectura, la necesidad de unos cimientos firmes como condición de posibilidad del progreso de la ciencia:

> Así como quien construye un edificio en un lugar arenoso ha de proseguir la excavación hasta dar con una roca sólida y cimientos firmes (...), así también, para constituir los elementos de la ciencia humana es menester algún punto fijo en el cual podamos apoyarnos sin peligro y desde el cual podamos avanzar seguros.

En *La lógica de la investigación científica* (Madrid, Tecnos, 1985, p. 106, trad. de Víctor Sánchez de Zavala), Karl Popper modificaba así, en 1934, la metáfora arquitectónica de Leibniz:

> La base empírica de la ciencia objetiva (...) no tiene nada de "absoluta"; la ciencia no está cimentada sobre roca: por el contrario, podríamos decir que la atrevida estructura de sus teorías se eleva sobre un terreno pantanoso, es como un edificio levantado sobre pilotes. Estos se introducen desde arriba en la ciénaga, pero en modo alguno hasta alcanzar ningún basamento natural o "dado". Cuando interrumpimos nuestros intentos de introducirlos hasta un estrato más profundo, ello no se debe a que hayamos topado con terreno

> firme: paramos simplemente porque nos basta que tenga firmeza suficiente para soportar la estructura, al menos por el momento.

Y en "La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958" (*Papeles de filosofía*, ed. cit., pp. 128 y 136), apuntaba Sacristán:

> Por esa fecha [1934] se imponen entre los neopositivistas una serie de reflexiones y resultados que determinan la crisis de su programa inicial; siguiendo la tendencia de Popper, se critica la noción de "proposición de protocolo", subrayando que no hay enunciado sin elemento abstracto alguno: por tanto, sin un elemento de generalidad. (...) Popper había observado que en el momento en que se abandona la base "autopsíquica" –según la cual las proposiciones de protocolo son del tipo: "veo en este momento que esta mesa es blanca"– esas proposiciones pierden su privilegiado estatuto gnoseológico –cobran la forma: "esta mesa es blanca"–, y, por tanto, tienen que ser también ellas verificadas intersubjetivamente para adquirir valor científico [véase Popper, Ibid., p. 94; NE]. Con otras palabras: hay que darse cuenta de lo que supone abandonar la especial seguridad (empirista) de la introspección. Carnap recogió esa observación que nivelaba el estatuto gnoseológico de todos los términos científicos.

Y Otto Neurath (el otro gran filósofo neopositivista, con Carnap, que estudió los problemas de las "proposiciones de protocolo") acabó también rechazando su estatuto gnoseológico privilegiado, como fundamento firme y base empírica de la ciencia, utilizando en diversas ocasiones la metáfora de un barco para expresar su idea madura de ciencia. Por ejemplo, en esta breve versión:

> No hay forma de tomar [las oraciones de protocolo] concluyentemente establecidas como punto de partida de las ciencias (...) So-

mos como navegantes que tienen que transformar su nave en pleno mar, sin jamás poder desmantelarla en un dique seco y reconstruirla con los mejores materiales. ("Proposiciones protocolarias"; en A. J. Ayer, *El positivismo lógico* [1959], México, FCE, 1965, p. 205).

Sacristán hacía referencia a la metáfora de la ciencia de Neurath en sus clases de Metodología de las ciencias sociales del curso 1983-84:

> La empresa científica es como un barco que salió de puerto hace muchos siglos, no sabemos cuándo, no recordamos cuándo, nadie sabe de qué puerto; y nunca llega a un puerto nuevo, está siempre navegando; por consiguiente, las reparaciones que se hacen necesarias en el barco se tienen que hacer allí mismo, en el mar, y con los materiales de que se dispone allí, sin llegar nunca a puerto seguro.

También, en el curso 1981-82:

> Otto Neurath tiene la siguiente graciosa metáfora (...) para llamar la atención sobre el hecho de que hay que dejar de ocuparse de si hay una fundamentación absoluta [del conocimiento] o no la hay. Dice: En la ciencia somos como los tripulantes de un barco del que no se sabe si alguna vez salió de un puerto, porque nadie lo recuerda (...) Está en alta mar, nadie sabe si va hacia algún puerto. No se ve ninguna tierra. Cuando hay una avería hay que repararla con los mismos materiales que tiene el barco. Y de lo único que estamos seguros, porque lo medimos con las estrellas, es de que ese curioso barco navega sin cesar. Pues esto es la ciencia: ni tiene la seguridad de dónde ha salido ni tiene la seguridad de que vaya a ningún sitio, pero lo que parece evidente es que va avanzando.

Por último, tampoco para Marx la empresa científica requiere de ninguna "primera piedra" fundacional inamovible a imagen de los credos escolásticos. En este punto, su metáfora propia del trabajo científico es más próxima a la visión de Popper o Neurath que a la de Leibniz:

> A diferencia de los demás arquitectos, la ciencia no construye únicamente castillos en el aire, sino que edifica un cierto número de pisos habitables del edificio antes de haber colocado los cimientos (K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* [1859], trad. de J. Merino; Madrid, Alberto Corazón editor, 1970, p. 83)

Esta metáfora sobre la ciencia de Marx no es un chiste de Groucho, sino un modo gráfico de sugerir la enorme complejidad de la práctica científica en su "dialéctica" real, no encasillable dentro de confortables esquemas metodológicos (de andar por clase); y en sintonía con el espíritu del conocido sarcasmo de Einstein, según el cual el científico es cándidamente avistado por el metodólogo como un oportunista sin escrúpulos, puesto que

> se le aparece como *realista* en la medida en la que busca describir un mundo independiente de las percepciones; como *idealista* en la medida en que considera los conceptos y las teorías como libres invenciones del espíritu humano (no deducibles de los datos empíricos); como *positivista* en tanto que considera que sus conceptos y teorías están justificadas *solo* en la medida en que proporcionan una representación lógica de relaciones entre experiencias sensoriales. Puede incluso parecerle un *platónico* o un *pitagórico* en tanto que considera el punto de vista de la sencillez lógica como una herramienta indispensable y eficaz en sus investigaciones (en P. A. Schilpp, ed., *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, Evanston, 1949, p. 684, 1st Edition).

Véase igualmente: Francisco Fernández Buey, *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*. Barcelona, Crítica, 1991 (2ª edición (bolsillo), Barcelona, Crítica, 2004).

BIBLIOTECA USC FILOSOFIA

10) "Lógica" escatológica, o sobre las realidades últimas, p. 33. 'Escatología' [del griego *eschatos* = último] es un término originariamente utilizado, en el siglo XIX, para comentar la Biblia, en referencia al supuesto destino final del individuo y de la humanidad (Juicio Final, Apocalipsis, etc.).

En su "Comunicación a la Jornadas de Ecología y Política" de Murcia, de mayo de 1979, Sacristán previno acerca de la actitud escatológica más o menos presente "en todas las corrientes de la izquierda revolucionaria" (*Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, ed. cit., 2009, pp. 9-17):

> La principal conversión que los condicionamientos ecológicos proponen al pensamiento revolucionario consiste en abandonar la espera del Juicio Final, el utopismo, la escatología, deshacerse de milenarismo. Milenarismo es creer que la Revolución Social es la plenitud de los tiempos, un evento a partir del cual quedarán resueltas todas las tensiones entre las personas y entre estas y la naturaleza, porque podrán obrar entonces sin obstáculo las leyes objetivas del ser, buenas en sí mismas, pero hasta ahora deformadas por la pecaminosidad de la sociedad injusta (...) En el marxismo, la utopía escatológica se basa en la comprensión de la dialéctica real como proceso en el que se terminan todas las tensiones o contradicciones. Lo que hemos aprendido sobre el planeta Tierra confirma la necesidad (que siempre existió) de evitar esa visión quiliástica [milenarista] de un futuro paraíso armonioso. Habrá siempre contradicciones entre las potencialidades de la especie humana y su condicionamiento natural. La dialéctica es abierta. En el cultivo de los clásicos del marxismo conviene atender a los lugares en que ellos mismos ven la dialéctica como proceso no consumable.

En relación al milenarismo y a Marx, el filósofo y psicólogo Maurice Merleau-Ponty, crítico de la superficial "cientifización" y vulgarización del marxismo original (*Las aventuras de la dialéctica* [1955], Buenos Aires, Ed. la Pléyade, 1974, pp. 9.-10), planteaba:

> ¿Pero qué es este *fin de la historia* del cual algunos hacen depender todo? Se supone una cierta frontera más allá de la cual la humanidad deja al fin de ser un tumulto insensato y vuelve a la inmovilidad de la naturaleza. Esta idea de una purificación absoluta de la historia, de un régimen sin inercia, sin azar y sin riesgos, es el reflejo invertido de nuestra angustia y de nuestra soledad. Existe un espíritu revolucionario que solo es una manera de disfrazar los estados del alma (...) Los grandes revolucionarios, y sobre todo Marx, no lo son en ese sentido. Viven su época en lugar de buscar, como los pequeños, el olvido de preocupaciones muy personales. Saben muy bien que la historia universal no existe para ser contemplada, sino para ser hecha, y lo que ponen de sí mismos en la revolución no es un vago fondo de milenarismo sino una comprensión global de los acontecimientos. Marx no hablaba de un fin de la historia sino de un fin de la prehistoria. Esto quiere decir que antes como después de la revolución, cada día, ante cada problema, el revolucionario redescubre aquello que debe ser hecho, significa que navega sin mapas y teniendo el presente a la vista.

11) Acerca de la mole de los manuscritos póstumos de Marx, p. 34. Un primer proyecto de edición histórico crítica completa de las obras de Marx y Engels (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, o "primera MEGA") tuvo comienzo en la década de 1920 en la URSS bajo la iniciativa y dirección de David Riazanov, fundador del Archivo Marx-Engels y del Instituto Marx-Engels de Moscú. Su intento de hacer accesibles a los "auténticos" Marx y Engels y "todo" lo que escribieron naufragó con las grandes purgas de Stalin, quien hizo fusilar a Riazanov en 1938 (tras su destitución y deportación en 1931). Es sabido que bajo el estalinismo fueron encerradas millones de personas en campos de concentración, pero suele ignorarse que entre 1936 y 1940 fueron ejecutados cerca de medio millón de comunistas en la Unión

Soviética. Muchos de los colaboradores de Riazanov fueron también fusilados o internados en campos de prisioneros.

Según Lukács, el primer marxista fuera de la URSS en conocer los *Manuscritos de 1844* antes de ser publicados (al mostrarle Riazanov el texto completo), el marxismo estalinista no publicó todos los textos de Marx, "lo cual habría sido un juego de niños, [pues] estos textos están todos en el Instituto Marx-Engels; Riazanov me dijo un día, allá por los años treinta, que el manuscrito de *El Capital* comprendía alrededor de diez gruesos tomos" (*Conversaciones con Lukács* [1966], H. Holz, L. Kofler, W. Abendroth, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 192).

Aunque solo llegaron a publicarse 12 de los 42 volúmenes del proyecto, la primera MEGA dio a conocer textos como *La ideología alemana* (en 1932) y los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (en 1932), texto pronto desaparecido de la circulación. También se consiguió publicar por primera vez los *Grundrisse de 1857-58*, que han sido considerados como "el pensamiento de Marx en su apogeo", un texto que desacredita la idea de una "ruptura epistemológica" del Marx científico con su pasado hegeliano, uno de los elementos básicos de la lectura de Marx por Althusser.

Los textos publicados cambiaron completamente la imagen que se tenía de Marx, provocando suspicacias en la dirección del PC de la URSS. El proyecto editorial no fue reanudado hasta la publicación en 1975 del primer volumen de la nueva MEGA.

Tras el hundimiento del marxismo-leninismo oficial con la caída del llamado "socialismo realmente existente" en Europa del Este, a partir de 1989, cuando parecía que el proyecto MEGA estaba nuevamente a punto de naufragar, se consiguió reflotar, y reorganizarlo gracias al apoyo coordinado de diversos institutos de investigación, principalmente de Alemania, Holanda y Rusia. Así, en 1998, se reiniciaron las publicaciones. Esta renovada segunda MEGA (o MEGA 2) es uno de los mayores proyectos editoriales del mundo. Se trata de una empresa editorial independiente de partidos, con normas de edición que garanticen la independencia científica en la presentación de la obra de Marx y Engels, en la estela del modelo editorial histórico crítico de la primera MEGA: conocer a los auténticos Marx y Engels en la totalidad de sus textos conservados. Debe, por ejemplo, omitirse cualquier comentario políticamente motivado; sus cerca de sesenta colaboradores proceden de países muy diversos, y ya no necesitan ser "marxistas".

La publicación completa de las obras de Marx y Engels está prevista para mediados de siglo y presumiblemente constará de unos 120 volúmenes. Entre los volúmenes ya publicados –más de la mitad del total– hay que destacar la totalidad de los textos de Marx dedicados a la "crítica de la economía política", el gran proyecto político-intelectual de su vida. Textos famosos de Marx pueden ser redescubiertos, al publicarse por primera vez según el texto original (señaladamente *La ideología alemana*). Gracias a MEGA 2 pueden rebatirse diversos mitos y leyendas de la marxología con respecto al "marxismo".

Según uno de los editores, Michael R. Krätke: "Marx, a la luz del proyecto MEGA en curso, no fue únicamente el profeta de la "globalización", sino también su primer crítico. Como tal lo necesitamos, hoy más que nunca".

Más detalles acerca del proyecto MEGA 2 en: Michael R. Krätke: "Todo Marx: la edición crítica completa de Marx y Engels", traducido por la revista *sin permiso* (Barcelona), 2008 (3); Marcello Musto: "*La Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA2) y el redescubrimiento de Marx", en Marcello Musto (coordinador), *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI, Madrid, pp. 21-62; César Ruiz Sanjuán, *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2019; y "Entrevista con Clara Ramas San Miguel". *El Viejo Topo* (Vilassar de Dalt), 2018 (369), pp. 36-45.

12) OME: el proyecto dirigido por Sacristán de una edición crítica en castellano de las obras de Marx y Engels, p. 39.

Concluida la segunda guerra mundial se publicó en la URSS el último volumen de las incorrectamente llamadas "Obras Completas" de Marx y Engels. Tras la muerte de Stalin, aunque se realizó una segunda edición algo menos incompleta, se mantuvo el sesgo dogmatizante propio de la cultura política estalinista, ahora "autocriticada": "precisiones" editoriales sobre "las intenciones del autor", "depuración" de textos, presentaciones sesgadas, etc. Esta nueva edición sirvió de base para la edición paralela alemana de las MEW [Marx-Engels Werke], iniciada en 1956. Aunque esta edición alemana llegó a ser la más utilizada para la traducción de Marx a otras lenguas, adolecía de los defectos de la edición rusa: estaba lejos de ser completa, presentando en sus introducciones y prólogos una visión dogmática del "marxismo", como un sistema cerrado y concluso, tal como señala el profesor Pedro Ribas:

> Sacristán lo explicaba muy bien en su prólogo a la versión castellana del "Anti-Dühring": *Engels, que repetidamente manifiesta en el* Anti-Dühring *la principal virtud del intelectual, la modestia, no puede considerarse responsable de que cierta inveterada beatería insista en considerar su modesto manual divulgador como una 'enciclopedia del marxismo'.* (La expresión 'enciclopedia del marxismo' se halla en efecto, en el prólogo de la obra de Engels en MEW, vol. XX, p. VIII)." Véase: Pedro Ribas, "El proyecto MEGA. Peripecias de la edición crítica de las obras de Marx y Engels", *NUSO* n.º 277, septiembre-octubre 2018, https://nuso.org/articulo/el-proyecto-mega/.

El prólogo al que alude Ribas (en México, Grijalbo, 1964) no es la nota editorial de 11 páginas para la reedición del *Anti-Dühring* en 1977, sino "La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*", uno de los escritos más importantes y reconocidos de Manuel Sacristán, donde se pueden leer también las siguientes palabras, anticipativas de la

línea editorial del proyecto de las OME [Obras de Marx y Engels], dirigido por Sacristán: "la tarea de liberar al marxismo de la dogmática y clerical lectura de sus clásicos es tan urgente como para arrostrar por ella cualquier riesgo".

El proyecto de las OME fue interrumpido en 1981 por razones económicas. Aunque sus traducciones toman por base la versión alemana de las obras de Marx y Engels (MEW), los principios de edición seguidos sintonizan con los de MEGA 1 y MEGA 2 (véase la nota complementaria 11). Así, en su "Nota editorial sobre OME 40-44 (*El Capital*)", Sacristán, admirador del trabajo editor de Riazanov, escribía: "en general, los prólogos y las notas de esta edición intentarán abstenerse de afirmaciones doctrinales y de interpretaciones" (*El Capital,* libro I, OME, vol. 40, p. XIII.)

De los 68 volúmenes proyectados por Sacristán en la edición de las OME, fueron doce los libros finalmente publicados, todos ellos editados por Crítica-Grijalbo en Barcelona, Buenos Aires y México DF.:

OME 5: K. Marx, *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes 1844;* 1978. Trad. y nota editorial de José María Ripalda.

OME 6: K. Marx-F. Engels, *La Sagrada Familia. La situación de la clase obrera en Inglaterra,* 1978. Trad. de Pedro Scarón y León Mames; nota editorial J. Sempere Carreras.

OME 9: K. Marx-F. Engels, *Manifiesto Comunista. Nueva Gaceta Renana (I). 1847-1848;* 1978. Trad. de León Mames; nota editorial J. Sempere Carreras.

OME 10: K. Marx-F. Engels, *Nueva Gaceta renana (II). 1848* (incluye otros apéndices), 1979. Trad. de León Mames; nota editorial J. Sempere Carreras.

OME 21: K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse). Primera mitad,* 1977. Trad. de Javier Pérez Royo; nota editorial para OME 21-22: Manuel Sacristán.

OME 22: K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse). Segunda mitad,* 1978. Trad. de J. Pérez Royo.

OME 35: F. Engels, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen*

Dühring. "Anti-Dühring", 1977. Trad. y nota editorial: Manuel Sacristán.
OME 36: F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, 1979. Trad. de Wenceslao Roces. Edición y nota editorial: Miguel Candel.
OME 40: K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política, Libro I, 1*, 1976. Trad. y nota editorial sobre OME 40-44 (*El Capital*): Manuel Sacristán.
OME 41: K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I, 2*, 1976. Trad. y nota editorial sobre OME 41: M. Sacristán.
OME 42: K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política. Libro II*, 1980. Trad. y nota editorial sobre OME 42: M. Sacristán.
OME 45: K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía. Primera parte: capítulos primero hasta séptimo y anexos*, 1977. Trad. de J. Pérez Royo; nota editorial sobre OME 45-48: M. Sacristán.

13) Marx y la noción de *visión* en Schumpeter, p. 49.
El influyente economista liberal-conservador Joseph A. Schumpeter, ministro de Finanzas en 1919 de la primera República austríaca, en su obra póstuma inconclusa *Historia del análisis económico* (Barcelona, Ariel, 1982, trad. de M. Sacristán, pp. 78-80), introduce su noción de "visión" en los términos siguientes:

> (...) el trabajo analítico va necesariamente precedido por un acto preanalítico de conocimiento que suministra el material en bruto del esfuerzo analítico (...); llamaremos "visión" a ese acto cognoscitivo preanalítico. Es interesante observar que esta visión no solo tiene que anticiparse históricamente al nacimiento del esfuerzo analítico en cualquier campo, sino que también tiene que volver a introducirse en la historia de toda ciencia establecida cada vez que alguien nos enseña a *ver* cosas bajo una luz cuya fuente no se encuentra en los hechos, métodos y resultados del estado anterior de la ciencia. (...) El trabajo analítico empieza con un material suministrado por nuestra visión de las cosas, y esta visión es ideológica casi por definición.

Y respecto a la obra de Marx, comenta:

> [...] la totalidad de su visión, en cuanto totalidad, se impone en cada detalle y es precisamente la fuente del atractivo intelectual que Marx ejerce sobre todo aquel que estudia su obra, amigo o enemigo (*Ibid.*, pp. 438-439).

El mismo Schumpeter polémico contra el socialismo y admirador de las virtudes del "caudillaje empresarial", entusiasta del dinamismo y la capacidad productiva del capitalismo, no tenía reparos en reconocer que Marx

> no solo tenía originalidad, sino también un talento científico de orden supremo (...). En la época en que apareció su primer tomo [1867: *El Capital*], no había nadie que se le pudiese comparar, tanto en fuerza [intelectual] como en saber científico (W. Blumenberg, *Karl Marx* [1962], Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1970, p. 196).

En su opinión

> Marx fue el primer economista de gran categoría que reconoció y enseñó sistemáticamente cómo la teoría económica puede convertirse en análisis histórico y cómo la exposición histórica puede convertirse en historia razonada (J. A. Schumpeter, Capitalismo, socialismo y democracia, Barcelona, Ed. Página Indómita, 2015, cap. III).

Esa "historia razonada" (buen fruto indirecto de la supuesta "Historia Racional" hegeliana) es comparada por el historiador Pierre Vilar con la historia positivista de los "pequeños hechos verdaderos", defendida por ejemplo por el renombrado sociólogo liberal Raymond Aron. Escribe Vilar:

> [Según Raymond Aron], sociólogo vulgar, en el sentido en que Marx hablaba (...) de 'economistas vulgares', es decir, más preocu-

pados por la propaganda ideológica que por la ciencia (...): "*para hacer revivir el pasado lo que necesitamos no es una ciencia, sino documentos y nuestra experiencia. (...) El historiador es un experto, no un físico. No busca la causa de la explosión en la fuerza expansiva de los gases, sino en la cerilla del fumador*".

Vilar replica contundentemente al caricaturesco planteamiento de Aron, capciosamente contrario a una historia razonada:

> El historiador es un físico, no un experto. Busca la causa de la explosión en la fuerza expansiva de los gases, no en la cerilla del fumador. El análisis causal de la explosión de 1914 se centra en el imperialismo, no en el atentado de Sarajevo (Pierre Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico* [1980], Barcelona, Crítica, 2013, pp. 20-23).

Suele considerarse como fruto científico del mejor marxismo una rica tradición de reconocidos historiadores, principalmente franceses y británicos. Margaret Thatcher protestaba a su modo, sin tapujos, contra esa historia marxista razonada:

> En lugar de enseñar generalidades y grandes temas, ¿por qué no volvemos a los buenos tiempos de antaño en que se aprendían de memoria los nombres de los reyes y reinas de Inglaterra, las batallas, los hechos y todos los gloriosos acontecimientos de nuestro pasado? (Citada por Pilar Maestro en J. J. Carreras y C. Forcadell (eds.): *Usos públicos de la historia*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 219.)

14) En torno a la admiración de Marx por Kepler, p. 55.
A mediados de 1860, durante un popular juego de confesiones de sobremesa con sus hijas, a la pregunta "héroe preferido", Marx contestó con dos nombres: Kepler y Espartaco. De este segundo, Marx supo, sobre todo, a través de Apiano de Alejandría, cuya *Historia Romana* leía por las noches en el texto original en griego.

David Riazanov se preguntó si la simpatía de Marx hacia Kepler se debía a la misma honestidad científica que tanto admiraba en Ricardo, o a la proverbial "claridad de mente" de su héroe intelectual, que le elevaba desde sus preocupaciones personales hasta alcanzar los fines del pensamiento científico. Para concluir:

> Kepler también pasó luchando contra las privaciones la mayor parte de su vida (...), se negó a toda concesión a los poderosos de ese entonces. Ninguna presión, ninguna seducción pudo desviarlo del camino que él se había trazado. Trabajó intensamente durante años en la búsqueda por descubrir las leyes que rigen los movimientos del mundo celeste y murió pobre sin haber completado sus investigaciones" (D. Riazanov, *Marx y Engels*, Buenos Aires, ed. IPS, 2012, pp. 315-316).

Sobre la firme lucha de Marx contra las adversidades y su reiterado rechazo a las tentadoras ofertas que se le presentaron para convertirse en un "hombre de posición", atento solo a su vida profesional y conformista con todo lo demás, véase el clásico "Karl Marx" de Manuel Sacristán, bellamente redactado para la Enciclopedia Universitas de la editorial Salvat (en *Sobre Marx y marxismo*, ed. cit., pp. 277-308; no debe confundirse con el trabajo de igual título publicado en la Gran Enciclopedia Larousse, reeditado en *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, ed. cit., pp. 181-186). El profundo desprecio de Marx por la búsqueda del confort burgués, como "sentido de la vida" y anestésico de la sensibilidad, quedó impreso en otras dos "confesiones" a sus hijas en el mismo juego de sobremesa. A la pregunta "proverbio preferido", Marx responde con la frase de Publio Terencio Africano (194 aC-159 aC): "Nada humano me es ajeno". Y sobre su "idea de felicidad": "la lucha". Esas respuestas aclaran también la admiración de Marx hacia Kepler planteada por Riazanov. Y como compendio de ambas, valga el siguiente lema, esta vez del propio Marx, dirigido en carta a otro luchador y amigo: "Tengo que conse-

guir mi fin a trancas y barrancas, y no permitir a la sociedad burguesa que me transforme en una *money-making machine* (máquina de hacer dinero)." (El amigo era Joseph Weydemeyer, escritor y socialista prusiano que luchó en la guerra contra los esclavistas del Sur como coronel de un regimiento del ejército del Norte.)

15) El titanismo idealista: la hybris (soberbia) epistemología en Hegel y el romanticismo filosófico, p. 57.

Según N. Abbagnano (*Historia de la filosofía*, vol 3, Barcelona, Editorial Hora, 1982, pp. 28-29):

> Entre los rasgos más llamativos del romanticismo está el *titanismo*. El culto y la exaltación del infinito tienen como su contrapartida negativa la intolerancia de lo finito. En esta intolerancia radica la actitud de rebeldía hacia todo lo que es un límite o una regla y el desafío incesante a todo lo que, por su finitud, parece dispar o inadecuado en comparación con lo infinito. Los románticos toman como símbolo de este titanismo a Prometeo, con una interpretación muy alejada del espíritu del antiguo mito griego, pues tiende a exaltar una rebelión como fin en sí misma. Los griegos veían en Prometeo al titán que paga justamente el castigo por haber roto el orden fatal del mundo, dando a los hombres el uso del fuego y la posibilidad de la supervivencia. En cambio, el romanticismo exalta en Prometeo al rebelde a la voluntad del hado.

Con palabras de Sacristán ("Al pie del Sinaí romántico" [1967], *Papeles de filosofía*, ed. cit., p. 341):

> La pretensión [del filósofo] romántico tiene poco que ver con la ilustrada. La ciencia, aún inseparable del filosofar en la Ilustración, está dando ya los pasos definitivos que obligarán al pensamiento especulativo a ignorarla –o a fingir que la ignora– para poder seguir cultivando como virtud la arcaica necesidad de fabular con la imaginación lo que las manos y los ojos no han conseguido aún dominar. La vigencia de la filosofía romántica de lo Absoluto no es, pues, la de la ciencia en el sentido actual del término, o en el sentido renacentista o el ilustrado. Pero no es tampoco la de una religión. Es importante notar que los pensadores religiosos de corte tradicional han percibido más bien una provocación blasfema en la pretensión de vigencia integral que caracteriza la filosofía romántica. Nuestro Jaime Bofill antepuso a su exposición de la filosofía idealista romántica alemana, en un texto didáctico, la tentación de la serpiente: *seréis como dioses.*

Por su parte, un joven Ferrater Mora vio en Hegel una sirena que todo navegante filosófico debe aceptar o rechazar:

> hay que darse entero a las sirenas o torpedear la costa a lo largo de la cual cantan desde siempre. (...) Hegel: sirena filosófica. (...) Quien no está conmigo (...), responde Hegel, está contra mí. (J. Ferrater Mora, ob. cit.).

16) Acerca de los ilotas y la división clasista (no solo técnica) del trabajo, p. 61.

En la monarquía militar espartana, una de las sociedades más conservadoras del pasado, los ilotas eran siervos del estado puestos a disposición de los espartanos libres para trabajar por ellos sus tierras.

Critias fue uno de los Treinta Tiranos del gobierno oligárquico que hizo caer la democracia ateniense durante un breve período (404-403 a.c.) de su larga historia. En su mundo ideológico, la servidumbre de la mayoría era el coste natural de la preciosa libertad de una minoría (liberada así de trabajar). Su modelo social ideal era el espartano donde, en su opinión y a modo de elogio, los libres eran más libres y los esclavos más esclavos que en cualquier otra polis.

Como sugiere el ilustrado escocés Adam Ferguson, ni las ideas de Critias ni la servidumbre de una mayoría embrutecida por la división clasista del trabajo son cosa de un pasado tan remoto:

> Los esclavos, rebajados al rango de propiedades lucrativas, se volvieron un objeto de avaricia [...]; el honor de la mitad de la especie humana se sacrificaba para el orgullo de la otra [...] Buscamos la honestidad y la excelsitud de sentimientos en esa clase de ciudadanos que, por su condición y por su fortuna, se veían liberados de los trabajos y de las preocupaciones sórdidas. En Esparta, eso era lo que caracterizaba al hombre libre. Sin embargo, si es verdad que la suerte del esclavo era realmente más desgraciada entre los antiguos que la de un pobre labrador y la de un humilde artesano [...] modernos, es posible que las clases superiores, en posesión de honores y consideraciones, hayan perdido, en la misma proporción, la dignidad que les confiere su condición. Esta supuesta igualdad de justicia y de libertad, de la cual nos valemos, llevaría entonces a convertir a todos los hombres en igualmente serviles y mercenarios. Nos hemos vuelto una nación de ilotas y no tenemos ciudadanos libres (...), estamos dispuestos a olvidar, como ellos lo hacían, que los esclavos tienen el derecho a ser tratados como hombres (Adam Ferguson, *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* [1767], Madrid, Akal, 2010, pp. 244-245).

Los ilotas eran tratados peor que animales de carga y estaban controlados militarmente hasta el extremo de que los mayores magistrados de Esparta, los éforos, al tomar posesión del cargo, hacían una declaración oficial de guerra a los ilotas, es decir, a la propia fuerza de trabajo explotada por los espartanos, de modo que se les pudiera matar libremente, sin la "contaminación religiosa" de homicidio, al ser declarados enemigos del Estado. Dicho sistema facilitaba periódicamente la depuración de los ilotas más "peligrosos". Como dice Ste. Croix:

> La relación existente entre los espartanos y sus ilotas –típica relación de clase entre explotador y explotados– era de enorme hostilidad y sospecha (G.E.M. de Ste. Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo* [1981], Barcelona, Crítica, 1988, p. 60).

Según refiere Tucídides, en algún momento del siglo V a.n.e. fueron acorralados los ilotas más combativos, siendo asesinados unos dos mil.

17) El "modo material" de hablar según Rudolf Carnap, p. 62.
Rudolf Carnap contrapone el "modo material" del lenguaje (que facilita la aparición de confusiones y pseudoproblemas) al "modo formal" del lenguaje, correctamente formado desde el punto de vista de la sintaxis lógica (Véase Carnap, "Psicología en lenguaje fisicalista" [1932], en A. J. Ayer, *El positivismo lógico,* ed. cit., p. 171.)

En el vol. 1 de su *Diccionario de Filosofía* (Madrid, Alianza editorial, 1984, p. 438 de la 6ª edición), señala Ferrater Mora:

> Según Carnap, hay que distinguir entre el modo formal y el modo material de hablar. Cuando se olvida tal distinción se recae en la metafísica y, por lo tanto, en la confusión entre las proposiciones y las pseudoproposiciones. Las proposiciones metafísicas son, en efecto [según Carnap], pseudoproposiciones que parecen tener referentes objetivos pero no los tienen. Hay que ver, por consiguiente, de qué modos pueden formularse correctamente las proposiciones [mediante el análisis lógico del lenguaje].

18) Sobre el operacionalismo, p. 65.
Con palabras del propio Sacristán:

> El origen de esta doctrina está en inmediata relación con las novedades de la física del primer cuarto del siglo [XX], especialmente con la teoría de la relatividad. En este terreno desarrolló P. W. Bridgman (1928) la idea de que los conceptos científicos se definen por su operatividad, por el modo de operar con ellos. Einstein había mostrado que los conceptos de espacio y tiempo se definen del modo más oportuno mediante las operaciones de medición. Con ello eliminaba

de la física la concepción absoluta (kantiana, por ejemplo) de esos conceptos. Desde el punto de vista neopositivista, el operativismo es una formulación bastante precisa de la idea de verificabilidad. La verificación de una proposición quedaría asegurada, más que mediante una confrontación con un *Sachwerhalt* o *state of affairs* (hecho, situación), mediante la ejecución de operaciones indicadas por ella. En realidad debe siempre hablarse en plural: "operaciones" y no "operación". O bien decir "operación repetible". Y aquí manifiesta el operativismo cierta mayor radicalidad empirista que cualquier otra versión del principio de verificabilidad. En efecto: la verificación operacional de una proposición es siempre tarea abierta, pues "la" operación verificadora es siempre repetible o, con otras palabras, siempre es posible (si la proposición tiene sentido) realizar operaciones verificadoras. La verdad operacional no es, pues, nunca definitiva, "absoluta", resultado que está en perfecto acuerdo con la motivación esencial de la tradición empirista y positivista. Generalmente, los operacionalistas aplican su criterio de sentido solo a las proposiciones empíricas, adoptando una posición convencionalista en la interpretación de las proposiciones formales (lógica, matemáticas, sintaxis pura). El radicalismo de la actitud se explica probablemente por su posición inicial, ya aludida, de lucha contra los conceptos absolutos en física ("La filosofía desde la terminación de la II Guerra Mundial hasta 1958", *Papeles de Filosofía*, ed. cit., pp. 142-143).

19) [Dos principios de división del capital productivo: para las categorías "capital fijo y circulante" y para la división entre "capital constante y variable", p. 70.

En palabras de David Ricardo (*Principios de economía política y tributación* [1817], México, FCE, 1959, pp. 23-24):

> según la rapidez con que perece el capital y requiere frecuentes reproducciones, o es de consumo lento, se le clasifica como capital circulante o fijo.

De este modo (véase cuadro más abajo):

– *capital fijo*: parte del capital productivo que no transfiere su valor al producto de una vez, sino gradualmente, a lo largo de una sucesión de períodos productivos.

– *capital circulante*: parte del capital productivo cuyo valor revierte íntegramente al capitalista durante un período de producción (en forma de dinero, al realizarse la mercancía).

Durante el tiempo que el capital fijo tarda en efectuar una rotación, el capital circulante realiza varias.

Marx utiliza la división entre "capital fijo" y "circulante" al describir el modo de rotación de los distintos elementos del capital productivo, pero la distingue de otra división, que formula explícitamente, entre "capital constante" y "capital variable", para explicar la producción de plusvalía a causa del valor creado por la fuerza de trabajo:

– *capital constante*: valor de los medios de producción, que no varía de magnitud durante el proceso productivo.

– *capital variable*: parte del capital invertida en fuerza de trabajo y que acrecienta su valor durante el proceso productivo.

División según la función en el proceso de producción de plusvalía (explotación)	Elementos Del Capital Productivo	División Según El Modo De Rotación (Transferencia de Valor Al Producto/Plazo de Reposición)
Capital Constante	Fábricas, instalaciones (*)	Capital Fijo
	Maquinaria y equipo (*)	
	Materias primas y auxiliares (**)	Capital Circulante
Capital Variable	Fuerza de trabajo	

[Los medios de producción, cuyo valor corresponde al capital constante, se subdividen en: medios de trabajo (*) y material de trabajo (**)]

La división explícita de Marx entre capital constante y variable es usada de forma implícita por Smith y Ricardo, quienes la confunden y mezclan con la que se da entre capital fijo y capital circulante. Por ejemplo: Ricardo se desentiende a veces de su propio concepto de 'capital circulante', al referirlo indebidamente al "capital desembolsado en trabajo" (o sea, a lo designado por el concepto de capital variable en Marx); indebidamente, pues en términos ricardianos el capital circulante debería también englobar, junto a lo "desembolsado en trabajo", lo gastado en materias primas (véase el cuadro). Aparte de advertir acerca de las cruciales consecuencias teóricas derivadas de dicha confusión, Marx critica a Ricardo por su falta de sistematicidad teórica en este punto y por su "recepción acrítica de la confusión [originaria] de Smith" (*El Capital*, libro segundo, OME-42, p. 221.)

20) El cultivo de la lógica en la Edad Media, p. 72.

En sus clases de Metodología de las ciencias sociales, Sacristán aludió en alguna ocasión al falso tópico de la Edad Media como una "época oscura" sin más, precisando que, por ejemplo, había sido especialmente luminosa en lógica.

Asimismo, a propósito de los grandes lógicos medievales (Ockham, Alberto de Sajonia o Pedro Hispano entre otros), señaló:

> Hoy se da el nombre de un lógico del siglo XIX, De Morgan, a teoremas descubiertos y formulados claramente por estos grandes escolásticos. Su obra lógica no fue suficientemente comprendida ni por los filósofos y teólogos de su época ni por los lógicos de la Edad Moderna. Solo hoy se comienza a conocer y estimar aquel agudo esfuerzo históricamente perdido.

Puede verse su aproximación general a la lógica escolástica en *Lógica elemental* [1965], Barcelona, Vicens Vives, 1996, pp. 312-316 (edición de Vera Sacristán Adinolfi, prólogo de Jesús Mosterín). La cita anterior es de la página 316.

21) Sobre las *Críticas* kantianas, p. 72.

La "primera Crítica" hace referencia a la *Crítica de la razón pura.*

En "Al pie del Sinaí Romántico" (*Papeles de filosofía*, ed. cit., 338-350), señalaba Sacristán:

> Es corriente entender la filosofía romántica de lo Absoluto como una reacción polémica al Kant de la primera *Crítica*. No menos frecuente ni menos plausible es entenderla como una continuación del kantismo. El Kant de la *Crítica de la Razón Pura* había argüido que los conceptos, originados en el conocimiento común y recogidos por la ciencia, con los que la especulación tradicional construye su interpretación del mundo, como los de sustancia y causa, no pueden aplicarse con significación más que a la experiencia sensible, siempre particular. Su aplicación al ser, al mundo como totalidad, conduce a paradojas y antinomias. El Kant de la *Crítica de la Razón Práctica* había intentado sustraerse al ascetismo intelectual que le imponía la primera Crítica buscando en la subjetividad de la experiencia moral un acceso a las esencias, a lo que, según la primera *Crítica*, no se capta utilizando lícitamente las categorías científicas.

Tres trabajos del autor sobre el filósofo de las *Críticas* pueden verse en *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, ed. cit.: "Kant", pp. 81-98; "Concepto kantiano de historia", pp. 99-120; "Sobre la doctrina trascendental del juicio en la *Crítica de la razón pura* de Kant", pp. 121-138. Sacristán llegó a firmar un acuerdo con la editorial Taurus para la traducción de la *Crítica de la razón pura*, finalmente traducida por Pedro Ribas.

22) Karl Popper y la complejidad de la heurística, p. 76.

Respecto a la heurística, apuntaba Karl Popper en *La lógica de la investigación científica*, ed. cit., pp. 30-31:

El trabajo del científico consiste en proponer teorías y en contrastarlas. La etapa inicial, el acto de concebir o inventar una teoría, no me parece que exija un análisis lógico ni sea susceptible de él. La cuestión acerca de cómo se le ocurre una idea nueva a una persona –ya sea un tema musical, un conflicto dramático o una teoría científica– puede ser de gran interés para la psicología empírica, pero carece de importancia para el análisis lógico del conocimiento científico.

Sus enormes distancias políticas con Karl Popper no fueron obstáculo para que Sacristán señalara en 1983 (Entrevista con *Argumentos*, "¡¡Una broma de entrevista!!" la tituló el propio entrevistado. En *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón,* Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004, edición de F. Fernández Buey y S. López Arnal, p. 209):

Prescindiendo de las intenciones de los poderosos, la acumulación de armamentos y la especialización de estos desarrollan una dinámica que aumenta ininterrumpidamente la probabilidad del desastre. Un filósofo tan cauto y analítico como sir Karl R. Popper escribió hace ya más de diez años lo que hoy debería ser obvio para todos: la posibilidad del desastre. "Yo ya lo dije antes de Hiroshima", escribe Popper: "es infinitamente posible que ocurra un desastre local, total o parcial". Por otra parte, Popper, que cree en la realidad de ese riesgo, cree también en la necesidad y la posibilidad de combatirlo... Me complace traer a colación a un conservador tan redomado como Popper para ejemplificar que para entender las cosas hay que estudiarlas, y que el creerse de izquierdas no da automáticamente comprensión al que no se molesta en estudiarlas.

23) El análisis ideológico de los productos científicos, como campo de estudio inaugurado por Marx, p. 78.

Pueden ser de interés en este punto las opiniones comparadas de dos importantes economistas no marxistas muy diferentes entre sí: Joan

Robinson y Joseph Schumpeter. Según Robinson:

Una de las aportaciones más importantes de Marx al desarrollo del pensamiento fue el concepto de ideología, el reconocimiento del hecho de que las ideas y las convicciones, sobre todo en el terreno de las ciencias sociales, son expresión de intereses económicos. ("Marxismo: religión y ciencia", artículo de 1962 traducido en *Teoría económica y economía política,* Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1975, p. 195).

En un clásico manual de economía escrito por la autora en colaboración con John Eatwell se advierte al estudiante o lector que

los mercantilistas eran los paladines de los comerciantes de ultramar; los fisiócratas defendían los intereses de los terratenientes; Adam Smith y Ricardo pusieron su fe en el capitalista que obtiene beneficios a fin de reinvertirlos y ampliar la producción. Marx dio la vuelta al argumento de ambos, para defender a los trabajadores [y] Marshall [codificador de la economía neoclásica] se dio a conocer como el adalid del rentista (Joan Robinson y John Eatwell, *Introducción a la economía moderna* [1973], México, FCE, 1976, p. 52).

En su *Historia del análisis económico* (ed. cit., pp. 71-72), Schumpeter se refiere al hábito de nuestra inteligencia denominado racionalización, consistente

en consolarnos e impresionar a otros mediante una estampa de nosotros mismos, de nuestros motivos, nuestros amigos, nuestros enemigos, nuestra vocación, nuestra religión, nuestro país, etc. (...) Y, probablemente, el dirigente de un partido que no sea el nuestro será un charlatán. (...) El país enemigo es el antro de los monstruos, mientras que el nuestro es hogar de héroes integralmente admirables. (...)

Medio siglo antes de que se reconociera la importancia de este fenómeno [= la tendencia ideológica], Marx y Engels lo descubrie-

ron, y utilizaron su descubrimiento en sus críticas de la ciencia económica "burguesa" de su época. Marx se dio cuenta de que las ideas (...) no son los motores primeros del proceso histórico –como la historiografía se enorgullece aún de suponer acríticamente–, sino que forman una "sobrestructura" basada en factores más fundamentales (...). También notó Marx que las ideas o los sistemas de ideas que dominan en un momento dado y en un grupo social dado tienden a estar viciados –en la medida en que contienen proposiciones acerca de hechos e inferencias a partir de ellas– por las mismas razones que vician también las teorías de cualquier individuo acerca de su propio comportamiento. Las ideas de la gente, pues, tienden a glorificar los intereses y las acciones de las clases que se encuentran en una posición tal que pueden imponerse; por lo tanto, esas ideas pueden trazar o implicar imágenes de esos intereses y esas acciones tal vez muy discrepantes de la verdad. Así, por ejemplo, los caballeros medievales se imaginaban protectores del débil y defensores de la fe cristiana (...). Marx llamó ideologías a esos sistemas de ideas.

Y tales tendencias ideológicas "espontáneas" son fácilmente manipuladas a su favor por las clases dominantes para reforzar y mantener su dominación social. Así, Marx, en 1855, denuncia la "alianza de una aristocracia libertina, decadente y egoísta con la Iglesia" (véase Maximilien Rubel, *Crónica de Marx*, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 55):

> En el siglo XVIII la aristocracia francesa decía: Para nosotros, Voltaire; para el pueblo la misa y el diezmo. En el siglo XIX la aristocracia inglesa decía: Para nosotros la frase beata, para el pueblo la práctica cristiana.

En cuanto al propio Marx, estaba convencido de la posibilidad de estudiar la sociedad de un modo científico o, en su propia formulación: sin más interés que el "pensamiento desinteresado" (*El Capital*, libro I, OME 40, p. 181); a condición de reconocer las

tendencias ideológicas –socialmente condicionadas– que dificultan la búsqueda del conocimiento objetivo, sin darles rienda suelta en el interior del propio trabajo científico:

> En el terreno de la economía política la libre investigación científica no tropieza solo con el mismo enemigo que se encuentra en todos los demás campos. La peculiar naturaleza de la materia que trata convoca en su contra las pasiones más violentas, mezquinas y odiosas que sufre el pecho humano, las furias del interés privado (*Ibid.*, p. 8).

Como Marx, también Robinson y Schumpeter creían en la posibilidad del estudio científico de lo social, en el carácter científico de su propia investigación y, como condición de posibilidad para ello (aunque no suficiente), en la necesidad de reconocer claramente aquellos elementos ideológicos –determinados por las relaciones sociales clasistas– que pueden nublar la visión del científico social, sobre todo cuando los ignora.

Sobre los conceptos de la teoría económica y su trasfondo ideológico de clase, puede verse el excelente artículo del malogrado Alejandro Nadal, "El discurso del capital", *La Jornada*, 13 de marzo de 2019, https://www.jornada.com.mx/2019/03/13/opinion/020a1eco.

A propósito de la relación entre ciencia e ideología, Bunge observa como, aunque la ideología no puede cambiar el contenido de la ciencia, esta sí puede alterar el contenido de las ideologías. Un ejemplo:

> *La igualdad es buena para todos.* Hasta el momento, el igualitarismo, sea radical, sea matizado, solo se podía defender con argumentos morales. Ahora también hay argumentos científicos a favor de él: biopsicológicos y sociopolíticos (...) El argumento biopsicológico contra la jerarquía social despótica es que estresa tanto al jefe como al subordinado por lo que, desde el punto de vista médico, es peligrosa para ambos. En efecto, a partir de los trabajos pioneros de Hans Seyle, en la década de 1950, se ha sabido que el estrés de cualquier

clase causa todo tipo de enfermedades –cardiovasculares, respiratorias, reumáticas y psiquiátricas– e incrementa la mortalidad debida a todas las causas. En pocas palabras, las diferencias sociales extremas perjudican a todos, incluso a los pocos que obtienen beneficios económicos de estar en la cima. Es interesante señalar que esto vale para las jerarquías despóticas, pero no para las jerarquías naturales derivadas de diferencias aceptadas de capacidades o experiencia (M. Bunge, *Filosofía política*, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 246).

24) Del ideal de ciencia desinteresada y sobre la ética intelectual de Marx, p. 79.

En palabras de Mario Bunge, crítico severo del marxismo en algunos aspectos:

> Un dilema moral (...) que se presenta ante el intelectual involucrado en política, cualquiera que sea su rol, es si pronunciará o no lo que podría llamarse Juramento Alético [del griego *aletheia* = verdad], a saber: "Buscaré la verdad y la difundiré". Un puñado de intelectuales públicos –en particular Voltaire, Marx, Dickens, Zola, Einstein, Russell, Keynes, Galbraith y Chomsky–, así como innumerables científicos, lo han honrado. En cambio, Platón, Nietzsche, Heidegger, Leo Strauss, Henry Kissinger y otros paladines de la doctrina de la "mentira noble" ni siquiera han hecho el juramento. En cuanto a Aristóteles y Maquiavelo, el científico honesto que había en ellos honró el juramento, en tanto que el astuto asesor político lo quebrantó (*Ibid.*, pp. 130-131).

Marx, que tuvo por lema con Bacon *'hay que dudar de todo'*, conservaría siempre –en palabras de Sacristán– esta libertad antidogmática, capaz de llegar a conclusiones negadoras de los prejuicios y las hipótesis de partida. En su madurez llegaría a expresarse con mucha violencia a este respecto:

> Llamo 'canalla' al hombre que intenta *acomodar* la ciencia a un punto de vista dependiente de un interés externo a la ciencia, ajeno a la ciencia, que no deriva de la ciencia misma, por errada que esta pueda ser (véase M. Sacristán, "Karl Marx", Enciclopedia Universitas, ed. Salvat, Barcelona, 1974).

El estallido de indignación dianoética de Marx se produjo con ocasión de una crítica a la deshonestidad intelectual de Malthus,

> sicofante profesional de la aristocracia terrateniente, cuyas rentas, sinecuras, despilfarros, crueldades, etc., justificaba económicamente (*Teorías sobre la plusvalía*, ed. cit., tomo II, p. 97).

Al contrario, sobre David Ricardo:

> (...) aquí hay *honradez científica*. En general, la concepción de Ricardo coincide con los intereses de la *burguesía industrial*, solo *porque y en la medida en que* sus intereses coinciden con los de la producción (...). Cuando la burguesía entra en conflicto con ello, Ricardo se muestra tan *implacable* con ella como lo es en muchas ocasiones respecto del proletariado y la aristocracia ...(*Ibid.*, pp. 99-100).

Su aprecio intelectual hacia Ricardo se debía en gran parte a que, según Marx, con su exposición y declaración abierta de la contradicción económica entre las clases, la economía política llega a tomar consciencia de las raíces del conflicto social y del proceso del desarrollo histórico.

A propósito de la ética de la verdad en Marx, Sacristán escribía en 1961:

> En su concepto histórico la ciencia es esencialmente (...) lucha por la verdad contra las concepciones del mundo mitológico– religiosas. La esencia de la ciencia se encuentra mucho más

en las palabras del presocrático [NE: Anaxágoras, condenado por impiedad] que grita "el Sol no es un dios, sino un trozo de piedra incandescente" que en los servomecanismos de las máquinas electrónicas que computan los datos óptimos para la propaganda de la Coca-Cola. (Sin que con esto pretendamos, naturalmente, que la ciencia como técnica no sea un momento del concepto pleno de ciencia.) La ciencia positiva tecnificada moderna es una especialización de la razón, [determinada en parte] por las condiciones de la producción moderna... [Mientras que] la ciencia, en el sentido pleno de su concepto, es la empresa de la razón: la libertad de la consciencia. La ciencia positiva como técnica recibe pues su impulso de la ciencia como razón.

(...) [Así], podría ser llamado el "espiritualismo marxista", el espiritualismo del materialismo [filosófico], la decisión de considerar seriamente al espíritu, por decirlo así, y darle consciencia de lo que puede llegar a ser si se considera seriamente a sí mismo y vive según el concepto de la verdad también fuera del laboratorio. ("Tres notas sobre la alianza impía" [1961], en *Sobre dialéctica*, ed. cit., pp. 69-70).

Y en un texto anterior, a propósito de la resolución revolucionaria del pensamiento de Marx en el "valor para la verdad", un paso más allá de la tradición ilustrada, había escrito Sacristán:

> [La racionalidad marxista] animada en su ejercicio por aquella "moral de la verdad" aspira en efecto a un desarrollo científico. (...) [Pero además], la razón marxista se desprende conscientemente de toda "libertad" imaginativa: es una razón crítica, que presenta "la exigencia de abandonar las ilusiones sobre el propio estado", y una razón práctica, que piensa que esa exigencia "es la exigencia de abandonar un estado que necesita de ilusiones" ("Tópica sobre el marxismo y los intelectuales", *Nuestras ideas* 7, Bruselas, diciembre de 1959, p. 19).

25) Adam Ferguson (1723-1816): sobre los efectos psicológicos de la división clasista del trabajo, p. 80.

Justo un siglo antes de la publicación del primer libro de *El Capital* se preguntaba Adam Ferguson

> (...) si el saber y las facultades de entendimiento de un pueblo aumentan con el progreso de las artes. Varias de las artes mecánicas no exigen ninguna facultad específica; se llega fácilmente al éxito y más aún cuando se suprimen la razón y el sentimiento. La ignorancia es la madre tanto de la industria como de la superstición; la reflexión y la imaginación son propensas al error, pero el hábito de mover el pie o la mano es independiente de ambas. Así podemos decir que la perfección con respecto a la manufactura consiste en suprimir el uso de la inteligencia para que, sin ningún esfuerzo de imaginación, el taller pueda considerarse como una máquina cuyas piezas son hombres.

En relación al mismo asunto, Marx cita elogiosamente a Adam Smith, discípulo de Ferguson

> A. Smith ha visto mucho más allá de lo que piensa el señor Proudhon. Ha visto muy bien que: "en realidad la diferencia de talentos naturales entre los individuos es bastante menor de lo que creemos. Las aptitudes tan diferentes que parecen distinguir a los hombres de las diversas profesiones, cuando han llegado a la madurez, no constituyen tanto la *causa* como el *efecto* de la división del trabajo". Al principio, un ganapán difiere menos de un filósofo que un mastín de un lebrel. Es la división del trabajo la que ha creado un abismo entre uno y otro.

Ambas citas en Karl Marx, *Miseria de la filosofía* [1847], Madrid, Júcar, 1974, pp. 199-201.

Sobre la apropiación intelectual indebida del pensamiento social

de Adam Smith y su manipulación por la ideología liberal, véase David Casassas, *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*, Mataró, Montesinos, 2010.

26) Sobre los socialistas ricardianos, p. 80.

Los llamados "socialistas ricardianos", corriente heterogénea de economistas británicos, denunciaron las injusticias del sistema capitalista en las décadas de 1820 y 1830. Su gran influencia en Marx puede apreciarse en muchas páginas de las *Teorías de la plusvalía* y en *Miseria de la filosofía*. Criticaron la vulgarización de Ricardo, iniciada con éxito por McCulloch en un sentido cínicamente apologético del capitalismo, tras su muerte (vulgarización aun más desvergonzada, según Marx, que la de Smith por Say). Desarrollaron la teoría del valor trabajo de Ricardo, prefigurando la teoría de la plusvalía de Marx, quien dedicó a sus principales autores el capítulo XXI de las *Teorías sobre la plusvalía*; estudiando especialmente a su teórico más destacado, Thomas Hodgskin (1787-1869). Del resto de estos economistas socialistas Marx apreciaba especialmente, más que la discutible calidad científica de su trabajo teórico, su perspicaz crítica radical del sistema capitalista, por sus efectos destructivos sobre la vida de los trabajadores.

Según uno de estos autores, J. F. Bray: *el paso siguiente que el hombre ha dado siempre, después de exigir la propiedad del suelo, ha sido exigir la propiedad del hombre...*"; su objetivo declarado era *"luchar contra los economistas en su propio terreno y con sus propias armas"*, para demostrar que la pobreza no tiene por qué ser el destino de los trabajadores bajo todo sistema social posible. En opinión de Hobsbawm: "después de todo, el propio Marx fue el último y el más abrumadoramente grande de los socialistas ricardianos" (Eric Hobsbawm, *Cómo cambiar el mundo*, Barcelona, Crítica, 2011, p. 46).

En un folleto anónimo ricardiano [Londres, 1821], sobre *La fuente y el remedio de las dificultades de la nación*, se encuentra la "magnífica afirmación" –según acotación de Marx– que sigue:

Una nación es en verdad rica cuando se trabajan seis horas en lugar de doce. *La riqueza es tiempo disponible, y nada más.*

Marx escribiría en 1865:

El tiempo es el espacio en que se desarrolla el hombre. El hombre que no dispone de ningún tiempo libre, cuya vida, prescindiendo de las interrupciones puramente físicas del sueño, las comidas, etc., está toda ella absorbida por su trabajo para el capitalista, es menos todavía que una bestia de carga. Físicamente destrozado y espiritualmente embrutecido, es una simple máquina para producir riqueza ajena. Y, sin embargo, toda la historia de la moderna industria demuestra que el capital, si no se le pone freno, laborará siempre, implacablemente y sin miramientos, por reducir a toda la clase obrera a este nivel de la más baja degradación (K. Marx, *Salario, precio y ganancia* [1865], Madrid, Ricardo Aguilera ed., 1968, p. 74).

Otra posible huella de los socialistas ricardianos en Marx:

La libertad (...) solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo este un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo solo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo (K. Marx, *El Capital*, III, ob. cit., p. 759).

Una buena introducción a esta interesante corriente crítica de la

economía política en las págs. 204-233, sobre *Los 'anticapitalistas'*, de Gian Mario Bravo, *Historia del socialismo 1789-1848. El pensamiento socialista antes de Marx* [1971], Barcelona, Ariel, 1976.

27) Reconsiderando las cuestiones de mayor interés para un desarrollo productivo del marxismo como pensamiento comunista, p. 81.

Un año después de la conferencia de noviembre de 1978, Sacristán escribió la "Carta de la Redacción" del primer número de *mientras tanto* (noviembre-diciembre de 1979, pp. 5-7), un texto clarividente donde señalaba algunas de "las cuestiones de mayor interés y de mayor dificultad para un desarrollo productivo del marxismo como pensamiento comunista" a las que aludía al final de su conferencia; frente a otras de carácter secundario (hegelismo, ruptura epistemológica, nociones de ciencia en la obra de Marx, etc.) que habían ocupado mayoritariamente a muchos pensadores marxistas durante los años sesenta y setenta. Sorprende (aunque bien pensado no sorprenda), cuarenta años después, la actualidad y vigencia de muchos de sus análisis y valoraciones:

> [...] La evolución no ha sido para mejorar, y ha llevado a una situación contradictoria que tiene precedentes de mal augurio:
>
> Por un lado, la crisis mundial del capitalismo se extiende y se enquista; abarca desde los hechos económicos básicos –el cansancio de los motores del crecimiento en la época de los "milagros económicos", la dificultad para llevar a cabo la reestructuración del capital fijo, el estancamiento con inflación, un paro de magnitud considerable y cuya raíz estructural es manifiesta, una crisis monetaria muy expresiva del final de una época que empezó precisamente con el esfuerzo más organizado que se haya emprendido en la historia del capitalismo por asegurar el orden monetario, etc.– hasta fenómenos llamativos de disgregación cultural –que culminan en una exacerbación de la insolidaridad individualista hasta llegar

a la institución de la violencia verbal y física como forma corriente de relación en la vida cotidiana–, pasando por un conjunto de dificultades políticas que se pueden considerar como una crisis del estado, la cual no solo arruina la ideología del estado-providencia o estado del bienestar que fue la gloria del capitalismo restaurado con la eficaz ayuda o incluso el protagonismo de los partidos de la II Internacional (absurdamente llamada socialista), sino que hasta permite pensar, por el estallido de los nacionalismos y particularismos en las tres monarquías más antiguas del occidente europeo, que se está debilitando la legitimación del estado burgués, o de la Edad Moderna, precisamente en las tierras en las que nació.

Pero, por otro lado, la gestión de la crisis está dando pie a un proceso de recomposición de la hegemonía ideológico-cultural burguesa. La contradicción es tan áspera que resulta paradójica. Sin embargo, nos parece que tiene una explicación bastante sencilla: esta profunda crisis básica capitalista, además de afectar a los países del socialismo que se llama a sí mismo "real" en la medida, mayor o menor, en que estos son elementos parciales y todavía subalternos del sistema capitalista mundial, coincide con una crisis de la cultura socialista (en el amplio sentido ochocentista de esta palabra, que incluye el anarquismo), confundida por la crisis de una civilización de la que no se distancia suficientemente (caso de los grandes partidos obreros), o reducida a una marginalidad casi extravagante y, a menudo, funcional al rasgo del sistema que Herbert Marcuse llamó "tolerancia represiva".

El mal momento de la cultura socialista tiene una consecuencia de particular importancia: la incapacidad de renovar la perspectiva de *revolución social*. Y precisamente porque la crisis de la civilización capitalista es radical, la falta de perspectiva socialista radical facilita la reconstitución de la hegemonía cultural burguesa al final de un siglo que asistió por dos veces a su resquebrajamiento por causa de las guerras mundiales que desencadenó.

Lo que es crisis de la economía y la sociedad capitalistas se ve superficialmente como desastre de la forma más reciente de ese sis-

tema social, su gestión keynesiana y socialdemócrata. La identificación de la gestión socialdemócrata del capitalismo con el socialismo facilita un rebrote ideológico capitalista, a veces financiado discretamente por alguna gran compañía transnacional.

Sin réplica material ni ideal de un movimiento obrero cuyas organizaciones mayoritarias están tan identificadas con muchos valores capitalistas como lo está la parte de las clases trabajadoras a la que representan, las clases dominantes pasan a una ofensiva llena de confianza (y no meramente represiva) que nadie habría previsto hace diez años. Esa ofensiva arranca de la esfera de la producción material, con una política económica de sobreexplotación y un programa de fragmentación y atomización de la clase obrera en nuevos dispositivos industriales, se articula en el plano político con éxitos perceptibles (el más importante de los cuales, la despolitización, se está logrando con la colaboración tal vez involuntaria, pero, en todo caso, torpe hasta el suicidio, de las organizaciones obreras), se arropa con el florecimiento de una apología directa e indirecta del dominio, la explotación y la desigualdad social por parte de intelectuales que vuelven a hacerse con una orgullosa autoconsciencia de casta, y tiende a eternizarse mediante una "solución" final de las luchas sociales, a saber, el incipiente aparato represivo de nuevo tipo justificado por el gigantismo del crecimiento indefinido (cuya manifestación más conocida, pero en absoluto única, son las centrales nucleares) e instrumentado por los ordenadores centrales de los servicios policíacos de información.

Con esas hipótesis generales intentamos entender la situación y orientarnos en el estudio de ella. El paisaje que dibujan es oscuro. Pero, precisamente porque es tan negra la noche de esta restauración, puede resultar algo menos difícil orientarse en ella con la modesta ayuda de una astronomía de bolsillo. En el editorial del nº 1 de *Materiales* habíamos escrito que sentíamos "cierta perplejidad ante las nuevas contradicciones de la realidad reciente". Aunque convencidos de que las contradicciones entonces aludidas se han

agudizado, sin embargo, ahora nos sentimos un poco menos perplejos (lo que no quiere decir más optimistas) respecto de la tarea que habría que proponerse para que tras esta noche oscura de la crisis de una civilización despuntara una humanidad más justa en una Tierra habitable, en vez de un inmenso rebaño de atontados ruidoso estercolero químico, farmacéutico y radiactivo. La tarea, que, en nuestra opinión, no se puede cumplir con agitada veleidad irracionalista, sino, por el contrario, teniendo racionalmente sosegada la casa de la izquierda, consiste en renovar la alianza ochocentista del movimiento obrero con la ciencia. Puede que los viejos aliados tengan dificultades para reconocerse, pues los dos han cambiado mucho: la ciencia, porque desde la sonada declaración de Emil Du Bois-Reymond –ignoramus et ignorabimus, ignoramos e ignoraremos–, lleva ya asimilado un siglo de autocrítica (aunque los científicos y técnicos siervos del estado atómico y los lamentables progresistas de izquierda obnubilados por la pésima tradición de Dietzgen y *Materialismo y empiriocriticismo* no parezcan saber nada de ello); el movimiento obrero, porque los que viven por sus manos son hoy una humanidad de complicada composición y articulación.

La tarea se puede ver de varios modos, según el lugar desde el cual se la emprenda: consiste, por ejemplo, en conseguir que los movimientos ecologistas, que se cuentan entre los portadores de la ciencia autocrítica de este fin de siglo, se doten de capacidad política revolucionaria; consiste también, por otro ejemplo, en que los movimientos feministas, llegando a la principal consecuencia de la dimensión específicamente, universalmente humana de su contenido, decidan fundir su potencia emancipadora con la de las demás fuerzas de libertad; o consiste en que las organizaciones revolucionarias clásicas comprendan que su capacidad de trabajar por una humanidad justa y libre tiene que depurarse y confirmarse a través de la autocrítica del viejo conocimiento social que informó su nacimiento, pero no para renunciar a su inspiración revolucionaria, perdiéndose en el triste ejército socialdemócrata precisamente cuando este, consumado su

servicio restaurador del capitalismo tras la segunda guerra mundial, está en vísperas de la desbandada; sino para reconocer que ellos mismos, los que viven por sus manos, han estado demasiado deslumbrados por los ricos, por los descreadores de la Tierra.

Todas esas cosas se tienen que decir muy en serio. La risa viene luego, cuando se compara la tarea necesaria con las fuerzas disponibles. Las nuestras alcanzan solo para poner cada dos meses noventa y seis páginas a disposición de quien quiera reflexionar con nosotros acerca de todo lo apuntado. Quienes de verdad tienen la palabra son los movimientos potencialmente transformadores, desde las franjas revolucionarias del movimiento obrero tradicional hasta las nuevas comunidades amigas de la Tierra. Solo cuando unas y otras coincidan en una nueva alianza se abrirá una perspectiva esperanzadora. Mientras tanto, intentaremos entender lo que pasa y allanar el camino, por lo menos el que hay que recorrer con la cabeza.

Cordialmente, La Redacción.

Del mismo modo, dos años antes, en el compás final de su conferencia de julio de 1977 sobre el eurocomunismo ("A propósito del *eurocomunismo*", en *Intervenciones políticas,* ed. cit., pp. 206-207), señalaba Sacristán:

> En general, la posición política comunista que se ha apuntado tiene sobre todo, campos que explorar. He aquí una breve relación de los principales: la acentuación de la destructividad de las fuerzas productivas en el capitalismo, señalada enérgicamente por Marx en el *Manifiesto Comunista*, en los *Grundrisse*, en *El Capital*, etc., pero escasamente atendida en la tradición del movimiento; la crisis de cultura, de civilización, en los países capitalistas adelantados, con una vulnerabilidad que ayer [14/07/1977] se puso bien de manifiesto en el segundo gran apagón de Nueva York, y con la natural tendencia del poder a una involución despótica para hacer frente a esa vulnerabilidad de la vida social; los persistentes problemas del imperialismo y el Tercer Mundo; y, por terminar en algún punto, la espectacular degeneración del parlamentarismo en los países capitalistas más adelantados, augurio también (esperemos que falible) de una nueva involución de esas sociedades hacia formas de tiranía.

28) Importancia del desarrollo capitalista en EEUU y Rusia, p. 87. Ya en 1860, a propósito de la crisis en Estados Unidos y en Rusia, Marx pronosticaba:

> En mi opinión, lo más importante que ocurre actualmente en el mundo es, por una parte, el movimiento de los esclavos en Norteamérica, desencadenado por la muerte de Brown [John Brown, ejecutado en 1859 en su lucha por la libertad de los esclavos] y, por otra parte, el movimiento de los siervos en Rusia (...). De esta forma, se ha iniciado un movimiento "social" tanto al Oeste como al Este. Junto con el inminente derrumbe en la Europa Central, esto promete grandes cosas (Carta a Engels, 11-1-1860).

Ciertamente, un año después, con la liberación de los siervos en febrero de 1861, comenzó un período de convulsión social en Rusia que desembocaría en las revoluciones de 1905 y 1917.

También en 1861, en un artículo para la *New York Tribune* sobre la guerra civil en los Estados Unidos, Marx escribió:

> la lucha se entabla entre la más alta forma de autogobierno popular jamás llevada a cabo hasta el presente y la forma más abyecta de esclavitud humana jamás registrada en los anales de la historia.

Casi veinte años después, en carta al traductor ruso de *El Capital*, Marx expresa su intención de aprovechar el retraso en la publicación del segundo libro de su obra para continuar sus estudios, dado "el montón de materiales que he recibido, no solo de Rusia, sino también de los Estados Unidos, etc." (Carta a Danielson, 10-4-1879).

"El campo más interesante para el economista se encuentra ahora, sin duda, en los Estados Unidos y, ante todo, en el período de 1873 (desde el crac de septiembre) hasta 1878, el período de crisis crónica. Transformaciones cuya consecución exigió en Inglaterra siglos se realizan en pocos años" (Carta a Danielson, 1-11-1878).

En 1867, en el capítulo XIII de *El Capital* ("Maquinaria y gran industria"), Marx había pronosticado que

> "la concentración [industrial], con la transición inevitable hacia la explotación fabril marchará [en los Estados Unidos] con botas de siete leguas en comparación con Europa, incluso con Inglaterra", a consecuencia de una mayor frecuencia de la reproducción de la artesanía sobre la base de la maquinaria, conducente a la explotación fabril (OME 41, 96).

El interés de Marx por la evolución de la economía campesina rusa le llevó a aprender ruso. En 1881 Marx registró casi 200 "libros rusos" en su librería y a su muerte se encontraron grandes cantidades de estadísticas rusas amontonadas en su estudio. Tenía la idea de utilizar datos sobre Rusia para el libro III de *El Capital*, tal y como había utilizado datos sobre Inglaterra en el libro I.

29) Sobre Vera Zasúlich, p. 88.

Vera Zasúlich (1849-1919), escritora revolucionaria rusa, de familia noble y maestra de formación, miembro fundador del Grupo para la Emancipación del Trabajo, solicitó por carta a Marx, en febrero de 1881, su opinión acerca de "una cuestión de vida o muerte para nuestro partido socialista": si era históricamente necesario para todo país del mundo atravesar todas las fases de la producción capitalista, tal como defendían en nombre del "socialismo científico" los autodenominados "marxistas" rusos, quienes consideraban la vieja comuna rural (*mir*) como un lastre para el avance histórico hacia el socialismo; o si, por el contrario, era posible el desarrollo de la comuna rural

rusa en un sentido socialista (como defendían con ella los entonces llamados "populistas" o *naródniki*), sin tener que sufrir la horrible tortura del proceso capitalista privatizador (descrito en el capítulo XXIV del libro primero de *El Capital*) que desposeyó de sus tierras a los campesinos en Europa occidental, posibilitando así el desarrollo del sistema capitalista de producción.

En su contestación, Marx desaprobó a sus discípulos "marxistas" rusos: el análisis de *El Capital* no aporta razones ni en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural al limitarse *"expresamente a los países de Europa Occidental"*, donde *"la expropiación de los campesinos"* fue la base de la posterior evolución capitalista. Sin embargo, "el estudio [sobre la comuna rural rusa] me ha convencido de que esta es el punto natural de apoyo para la regeneración social en Rusia [bajo determinadas condiciones]". (Carta a Vera Zasúlich, 8-3-1881.) Posteriormente, Marx precisó que la revolución rusa no podría triunfar si no era acompañada por el movimiento revolucionario europeo (Prólogo a la edición rusa del *Manifiesto Comunista*, 1882).

Véanse M. Sacristán, "MEW 19: anotaciones de lectura", en *Escritos sobre* El capital *y textos afines*, ed. cit., pp. 353-359, y Francisco Fernández Buey, "Matices, precisiones, sugerencias: una obra abierta" en *Marx (sin ismos)*, Mataró, El Viejo Topo, 1998, pp. 197-226. El que fuera miembro de la Academia de Ciencias de Estados Unidos finalizaba su reflexión con estas palabras:

> Quien haya leído el apasionante libro de Franco Venturi sobre las reflexiones, discusiones y actuaciones de los populistas rusos en aquella época y sepa comparar esto con lo que decían y hacían los dirigentes de otros movimientos sociopolíticos contemporáneos en Europa entenderá enseguida el porqué de las simpatías del viejo Marx, de sus precisiones y de sus matizaciones. Aunque, claro está, todo esto lo entenderán mejor, sin nuestras pedanterías, las gentes de aquellos pueblos de los que un día se dijo que no tenían historia y hoy sabemos que tenían *otra historia*.

30) En torno al Marx desconocido y tergiversado, p. 88.
En nota del autor a *La democracia republicana fraternal y el socialismo con gorro frigio* (La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2017, p. 2), escribía Antoni Domènech:

> Marx dijo una vez –refiriéndose a Lassalle– que la esencia del sectarismo consiste en presentarse como inaugurador fundacional de una corriente radicalmente nueva de pensamiento y de acción. Buena parte de la falsificación que de Marx han hecho distintos "marxismos" del siglo XX consistió precisamente en eso, en desfigurarlo y simplificarlo –y desmentirlo– como creador de una doctrina tan mostrenca y mefítica como sectaria. Cuando, en cambio, se ve a Marx y a Engels, por lo pronto, como parte de la tradición del movimiento obrero contemporáneo y, más de fondo, como parte y continuación de una inveterada tradición histórico-política –la del republicanismo democrático-revolucionario–, no solo se restaura la verdad histórica sobre la obra de unos pensadores y hombres de acción sin par, lo que no es poca cosa, sino que se abre una ventana a la recuperación de su formidable legado científico y político, para pensar de modo fresco e inteligente el presente.

Por su parte, en *Marx (sin ismos)*, ed. cit., p. 11, señalaba Francisco Fernández Buey:

> [...] Si el clásico tiene que ver, además, con la lucha de clases y ha tomado partido en ella, como es el caso, la cosa se complica. Pues los hagiógrafos convertirán la Ciencia de Nuestro Héroe en Templo y los académicos le imputarán la responsabilidad por toda villanía cometida en su nombre desde el día de su muerte. Por eso, y contra eso, Bertolt Brecht, que era de los que hacen pedagogía desde la Compañía Laica de la Soledad, pudo decir con razón: *Se ha escrito tanto sobre Marx que este ha acabado siendo un desconocido.*

¿Y qué decir de un conocido tan desconocido sobre el que se ha dicho ya de todo y todo lo contrario?

Pues, una vez más, que lo mejor es leerlo. Como si no fuera de los nuestros, como si no fuera de los vuestros. Como se lee a cualquier otro clásico cuyo amor el propio Marx compartió con otros que no compartían sus ideas: a Shakespeare, a Diderot, a Goethe, a Lessing, a Hegel. Tratándose de Marx, y en este país en el que estamos, conviene precisar: leerlo, no "releerlo", como se pretende aquí siempre que se habla de los clásicos. Porque para releer de verdad a un clásico hay que partir de una cierta tradición en la lectura. Y en el caso de Marx, aquí, entre nosotros, no hay apenas tradición.

En palabras de los propios clásicos: una precisión de Marx:

> (...) en lo que a mí respecta, no ostento el título de descubridor de la existencia de las clases en la sociedad moderna, ni tampoco de la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, los historiadores burgueses habían descrito el desarrollo histórico de esta lucha de clases, y los economistas burgueses la anatomía económica de las clases (Carta a Joseph Weydemeyer, 5 de marzo de 1852).

Una observación de Engels sobre Marx y "los marxistas":

> La concepción materialista de la historia [NE: Marx nunca utilizó los términos 'materialismo histórico' ni 'materialismo dialéctico'] tiene hoy un montón de amigos a quienes sirve de excusa para *no* estudiar historia. Diré lo mismo que acostumbraba decir Marx a propósito de los "marxistas" franceses de fines de los 70: "Todo lo que sé es que yo no soy marxista". (...) Nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una guía para el estudio, no una palanca para construir. (...) Pero en lugar de esto, demasiados jóvenes alemanes se limitan a emplear la frase "materialismo histórico" (pues todo puede convertirse en frase) para reunir en un sistema definido y tan rápi-

damente como sea posible sus relativamente escasos conocimientos históricos (Carta a Konrad Schmidt, 5 de agosto de 1890).

Y en palabras de Sacristán:

> La capacidad de mudar de piel al crecer o al cambiar la problemática con la que se encuentra es la mayor riqueza del marxismo, herencia directa de la declaración de Karl Marx "por lo que a mí hace, yo no soy marxista", una de las afirmaciones de método y de filosofía más hondamente sentidas por su autor, incluida la acedía sarcástica de esas palabras" (Prólogo a la edición española de *Historia general del socialismo*, dirigida por Jacques Droz; Barcelona, Ed. Destino, 1976).

Ya desde joven, Marx se declaró "no partidario de plantar una bandera dogmática, al contrario: tenemos que intentar ayudar a los dogmáticos, a fin de que se den cuenta del sentido de sus tesis" (Carta a A. Ruge, septiembre de 1843). Y en carta a W. Blos de 10 de noviembre de 1877, a propósito del "culto a la personalidad", Marx recuerda que, desde los días de la Internacional, tanto él como Engels habían desbaratado todas las maniobras tendentes a hacerles caer en las redes de la publicidad:

> Cuando Engels y yo entramos por primera vez en la sociedad clandestina de los comunistas, lo hicimos a condición de que los estatutos suprimieran todo aquello que pudiera favorecer la fe en la autoridad (M. Rubel, *Crónica de Marx*, ed. cit., p. 148).

Del arsenal reaccionario de calumnias mil veces repetidas contra ideas jamás expresadas por Marx podría decirse la frase de Robespierre (uno de los personajes históricos más calumniados): "no son más que fantasmas creados por bribones para asustar a los imbéciles". Dos de los más propagados tópicos antimarxistas, el de la candorosa fe marxista en un celestial paraíso comunista y el del infernal "hormiguero

socialista" totalitario, suelen entonarse al unísono, a modo de lamento: "el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones".

Sobre el supuesto colectivismo marxista anulador de la libertad individual basta con decir que nunca ha podido documentarse tal afirmación mediante una sola cita textual de Marx, quien por el contrario siempre lo rechazó enérgicamente: "Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la "sociedad" una abstracción frente al individuo." (*Manuscritos de Economía y Filosofía* [1844], Madrid, Alianza Editorial, 2010, p.142, trad. de F. Rubio Llorente.)

Respecto al tópico de la supuesta fe del comunismo marxista en una bondadosa sociabilidad "esencial" del hombre, escribió Sacristán en 1959:

> el giro mental mismo que permite pensar "el" hombre como una esencia fija es completamente incompatible con el marxismo (...). El dogma del Paraíso Terrenal y el subsiguiente del Pecado Original no deben buscarse en las obras completas de Marx, sino en la Biblia. ("Tópica sobre el marxismo y los intelectuales", *Nuestras ideas*, Bruselas, 1959, n.º 7, pp. 11-12.)

Y en su "Karl Marx" (Enciclopedia Universitas, Barcelona, Salvat, 1974; reeditado en *Sobre Marx y marxismo*, ed. cit., p. 290) aclaraba Sacristán:

> La palabra "comunismo" significa, para el recién llegado a París, lo mismo que libertad concreta. No solo la libertad formal o negativa, la ausencia de constricción política o externa, sino también la libertad positiva, el establecimiento de unas relaciones sociales que no hagan "de la necedad inteligencia, del amor odio, del odio amor". La sociedad comunista es, con el léxico de Marx en 1843-1844, aquella en la cual los objetos y las relaciones vuelven a ser ellos mismos, dejan de estar alienados, desnaturalizados; la sociedad en la que "no puedes cambiar amor más que por amor,

confianza por confianza". Esa confianza no supone nociones inimaginables hoy, ni la aparición de una nueva especie de hombre o superhombre. Sí supone, ciertamente, la de un "hombre nuevo", en el sentido de una nueva cultura, un nuevo modo de vivir, una nueva red de relaciones sociales. Pero los hombres, vistos con buen sentido y realismo, no serán ángeles imprevisibles. Los habrá más y menos listos, vitales, afortunados; los habrá más influyentes y menos influyentes. Lo esencial es que estas diferencias no se basarán en su poder económico, en ningún poder fundado en la alienación del trabajo y de la vida de los demás, sino en sus dotes y en su esfuerzo: en la sociedad comunista "si quieres influir en otros seres humanos tienes que ser una persona capaz de actuar sobre los demás de un modo realmente inspirador y activador".

31) Marx y la historia como ciencia, p. 92.

Según el yerno de Marx, Paul Lafargue, aunque uno de los lemas favoritos de Marx era "trabajar para el mundo"

> no fueron consideraciones sentimentales las que le condujeron a la tesis comunista, a pesar de que mostraba una profunda simpatía por los sufrimientos de la clase obrera, sino el estudio de la Historia y de la Economía política. Afirmaba que cualquier individuo imparcial que no estuviera influenciado por intereses privados ni deslumbrado por prejuicios de clase, había de llegar necesariamente a las mismas conclusiones. (H. M. Enzensberger, *Conversaciones con Marx y Engels* [1973], Barcelona, Anagrama, 1999, p. 234).

Frente a las tergiversaciones economicistas de la concepción de la historia de Marx, Engels escribió que ambos entendían "condiciones económicas" en un sentido amplio, incluyendo la técnica, la base geográfica y el medio natural; y solo en ese sentido amplio las consideraban determinantes en última instancia del desarrollo histórico (Carta a W. Borgius, 25/01/1894, https://bit.ly/2I9Ge4R).

Y en carta a J. Bloch del 21/09/1890, señalaba también Engels:

> Según la concepción materialista de la historia, el elemento determinante de la historia es *en última instancia* la producción y la reproducción en la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca otra cosa; por consiguiente si alguien lo tergiversa transformándolo en la afirmación de que el elemento económico es el único determinante, lo transforma en una frase sin sentido, abstracta y absurda. (...) Marx y yo tenemos en parte la culpa de que los jóvenes escritores atribuyan a veces al aspecto económico mayor importancia de la debida. Tuvimos que subrayar este principio fundamental frente a nuestros adversarios, quienes lo negaban, y no siempre tuvimos tiempo, lugar ni oportunidad de hacer justicia a los demás elementos que participan en la interacción. Pero cuando se trata de presentar un trozo de la historia, esto es, de una aplicación práctica, el problema es diferente y no hay error posible. Sin embargo, desgraciadamente sucede demasiado a menudo que la gente cree haber comprendido perfectamente una teoría y cree poder aplicarla sin más desde el momento en que ha asimilado sus principios fundamentales, y aun estos no siempre correctamente. Y no puedo librar de este reproche a muchos de los más recientes "marxistas", porque también de este lado han salido las basuras más asombrosas (Carlos Marx/Federico Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1973, pp. 379-381).

Como dice el antropólogo Marvin Harris, la evolución social no es unilineal en Marx, sino multilineal, como lo ilustran perfectamente las propias palabras de Marx, presentadas como sigue por Antoni Domènech:

> [Fueron] necesarias décadas de "normalización" y falsificación del pensamiento de Marx (un proceso que arrancó en la propia socialdemocracia de comienzos de siglo [XX] y culminó en el estalinismo) para dar por sentado que en Marx había una "teoría de la historia"

conceptualmente "reconstruible". Algo que el propio Marx (...) había negado mil veces *expresis verbis*. Un solo ejemplo (de 1877), pero tan elocuente que vale la pena citarlo generosamente. [Apuntaba Marx]:

"...mi crítico (se) siente obligado a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en la Europa occidental en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino impondría a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda terminar arribando a la forma de economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las fuerzas productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del ser humano. Que me disculpe, pero me honra y me avergüenza demasiado. Daré un ejemplo:

En diversos pasos de *El Capital* aludo al destino que les cupo a los plebeyos de la antigua Roma. En su origen habían sido campesinos libres que cultivaban por su cuenta su propia parcela de tierra. En el curso de la historia romana, fueron expropiados. El mismo movimiento que los divorció de sus medios de producción y subsistencia trajo consigo no solo la formación de la gran propiedad agraria, sino también la del gran capital financiero. Así que, una buena mañana, lo que había eran, de un lado, hombres libres despojados de todo menos de su fuerza de trabajo, y del otro, prestos a explotar ese trabajo, quienes se habían apropiado de toda la riqueza. ¿Qué pasó? Los proletarios romanos se convirtieron, no en asalariados, sino en una *chusma* ociosa, más abyecta aun que los antiguos 'blancos pobres' [poor whites] del Sur de los Estados Unidos, y con eso lo que se desarrolló fue un modo de producción que, lejos de ser capitalista, dependía de la esclavitud. Así pues, acontecimientos asombrosamente análogos pero que se dan en ambientes históricos diferentes llevan a resultados totalmente diferentes. Estudiando cada una de estas formas de evolución por separado y luego comparándolas podrá acaso descubrirse fácilmente la clave del fenómeno, pero nunca se llegará a eso mediante el pasaporte universal de una teoría general histórico-filosófica, cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica" (Carta de Marx

al director del periódico ruso *Otyecestvenniye Zapisky (El memorial de la Patria)*, 1877. No está recogida en las MEW).

[Cita y comentario extraídos de Antoni Domènech, "¿Qué fue del "marxismo analítico"?", *sin permiso*, n.º 6, 2009, pp. 37-38.]

El determinismo económico en sentido estricto no se encuentra en Marx, aunque sí en ciertos "marxistas", señaladamente en quienes apelan a unas supuestas leyes históricas del capitalismo como coartada para la pasividad política. Es el caso, por ejemplo, de influyentes teóricos socialdemócratas de la II Internacional y de sus diversos herederos intelectuales. Sirva como muestra el simple título de cierto libro de un renombrado "marxista" de nuestra Transición: "El socialismo inevitable".

En cuanto a la utopía escatológica del Final de la Historia, estérilmente se buscará en la obra de Marx, aunque es un género floreciente entre autores neoliberales como Fukuyama, cuyo "paraíso hegeliano" consiste en el triunfo irreversible de un mundo feliz capitalista. Su tierra neoliberal prometida, tan alabada en su best-seller de 1992, quedó sin embargo borrada del mapa de las modas intelectuales con el huracán de la crisis de 2008. La "muerte del marxismo", "el fin de las ideologías" y "el fin de la historia" proceden del pensamiento desiderativo, como escribió el historiador Christopher Hill, "de los académicos que creen que su sociedad ha de ser eterna porque les resulta cómoda. Pero tal vez los habitantes del Tercer Mundo no estén tan seguros de que la historia se haya acabado".

32) Sobre la dialéctica como aspiración de conocimiento en Marx, según Sacristán, p. 109.

Las citas de esta nota corresponden a las clases de Metodología de las ciencias sociales impartidas por Sacristán en la Facultad de Ciencias Económicas (ahora de Economía y Empresa) de la Universidad de Barcelona durante el curso 1983-84.

Según Sacristán, la dialéctica en Marx sería "más bien una cualidad

del producto intelectual que un método o una lógica". Y esa cualidad dialéctica del producto intelectual sería definible "por su máxima globalidad –como ya vio Schumpeter–, por su carácter de explicación endógena [autoexplicada, autocontenida] y por su visión principalmente dinámica del objeto. Seguramente puede haber otros rasgos más, pero estos tres siempre me han parecido los más destacados".

"Esta idea de lo dialéctico como una cualidad del producto intelectual con cierto parentesco con lo histórico y lo artístico, no es la idea de dialéctica del marxismo convencional, que ve la dialéctica como una lógica, como un método (que cuando se reduce a leyes da solo esas "leyes" que son en mi opinión [...] metáforas de la vida cotidiana: "negación de la negación", "salto de la cantidad a la cualidad", etc.); pero tampoco es pura vaciedad o pura verborrea, como tienden a creer los filósofos analíticos, por ejemplo Bunge".

En Marx, la aspiración a ese objetivo de conocimiento dialéctico –máximamente global, endógeno y dinámico– "se intenta conseguir con los métodos habituales de la ciencia, con eso que él llama *método de investigación*". Pero la dialéctica así entendida, como aspiración a un conocimiento de ese tipo [y como cualidad del producto intelectual, en la medida en que se logra], procura además un tipo de explicación o exposición [Marx habla de *método de exposición* al referirse al modo de trabajo intelectual correspondiente] con ciertos "rasgos que emparentan al producto dialéctico en alguna medida con el producto artístico, en el sentido de que es un producto 'retratístico', por así decirlo, que intenta reflejar una entidad individualizada [el capitalismo, en el caso concreto de *El Capital*], contenida en sí misma; y en su proceso, en su historicidad, en su dinamicidad".

Indice analítico y nominal

alienación 28, 168
Althusser, Louis 19-20, 23-24, 33, 59, 67, 84-5, 106, 114-5, 130
Anti-Dühring 58, 63-4, 90, 132, 134
Anuarios Franco-Alemanes 42-3
Apiano de Alejandría 136
Aristóteles 122-3, 150

Bacon, Francis 150
Bakunin, Mijaíl 23, 34, 39
Barceló, Alfons 86
Bearbeitung 39
Bergson, Henri 31
Berkeley, George 121
big science 80
Boole, George 105
Bridgman, P. W. 141
Bunge, Mario 76, 119, 149-50, 172

caída tendencial de la tasa de beneficio 60
Candel, Miguel 10, 15, 122, 134
Capella, Juan-Ramón 10-11, 17, 79
capital circulante 68-71, 105, 142-4
capital constante 68-72, 106, 142-4
capital fijo 68-71, 142-4, 156
capital variable 68-70, 72, 105, 143-44
Carnap, Rudolf 123, 125, 141
ciencia alemana 23, 52-3, 55-6, 59, 67, 92
Colletti, Lucio 19-20, 22-23, 115-6
concreto intelectual 28-9, 31
concreto material 28, 31
contexto de descubrimiento 13, 102
contexto de justificación 102

D'Ors, Eugenio 36
Daniels, Roland 80, 93
Danielson, Nikólai 161-2
Darwin, Charles 55, 91-2
datos inmediatos de la conciencia 31
división, fundamento de 69, 106
Dobb, Maurice 50, 59

Domènech, Antoni 10, 14, 114, 117, 164, 169, 171

economía pura 60, 74, 104
economía vulgar 49, 111-2
Einstein, Albert 24, 26, 118-9, 127, 141, 150
Endemann, Wolfgang 63
Escuela de Frankfurt 18
Entwicklung 24-5, 28, 30, 35, 110
Espartaco 136

Fenomenología del Espíritu 14, 56
Ferguson, Adam 60, 79
Fernández Buey, Francisco 10-1, 85, 97, 115, 119, 127, 146, 163-4
Ferrater Mora, J. 103, 117, 139, 141
Fetscher, Iring 79
Feuerbach, Ludwig 42, 75, 99
filosofía clásica alemana 24
filosofía de la naturaleza 90, 104
Freiligrath, Ferdinand 34, 39
fuerza de trabajo 68, 70-1, 80, 140, 143, 170
fuerzas productivas 34, 160, 170

globalidad 13, 48, 52, 83, 87, 97-8, 101, 172
Godelier, Maurice 52, 104
Goethe, J. W. von 22, 104, 119, 165
Gramsci, Antonio 15, 33, 67, 84-5
Grimm, Jacob 41
Grundrisse 29-30, 35-6, 74-5, 86, 130, 133, 160

Hebel, Hans Peter 17
Heller, Agnes 114
Hill, Christopher 171

ideologismo 21, 78
ilotas 60, 139-41
inspiración joven-hegeliana 23, 42

Janovskaia, Sofia A. 63
Jóvenes hegelianos 12, 43, 72, 75, 96

Kägi, Paul 23
Kant, Immanuel 72, 121, 145
Kepler, Johannes 55, 136, 137
Kirkwood, Daniel 54
Krätke, Michael R. 131
Kuhn, Thomas S. 22, 49

La Sagrada Familia 44, 133
Lafargue, Paul 168
Lassalle, Ferdinand 44-6, 49, 54-5, 99-100, 164
Leibniz, Gottfried 13, 30, 41, 64, 76-7, 93-4, 118, 120, 124, 127
Lefebvre, Henri 95

Lenin, V. I. 19-20, 79, 95, 112, 130
Leske, Karl Friedrich Julius 87
Lévy, Bernard-Henri 117
Libros Azules 46
Liebig, Justus von 53, 92
Líneas Fundamentales de la Crítica de la Economía Política (*Grundrisse*) 30, 133
lógica escatológica 32, 128
Lombardo Radice, Lucio 63, 94
Lukács, György 9, 18, 67, 88, 104, 116, 130

Mandel, Ernest 80
Manifiesto Comunista 11, 86, 133, 160, 163
Mao Tse-tung 19
marxismo cientificista 23, 76, 115
marxismo tartarinesco 21, 114
materialismo 76, 89, 114, 152, 159, 165
McCulloch, John R. 73-4, 100, 154
McLaurin, Colin 94
mediación 27, 110, 115
Meek, R. L. 51
Merleau-Ponty, Maurice 128
método de elaboración 39
método de exposición 13, 37, 39, 172
método dialéctico 24, 28, 30, 33, 40, 42, 72, 83-4, 90, 104, 108
método genético-estructural 102
milenarismo 128-9
Miseria de la filosofía 34, 99, 153-4
Moore, Samuel 86
Morishima, Michio 19, 48, 52, 110
Mosterín, Jesús 14, 64, 91, 144
Musto, Marcello 131

neopositivismo 32, 123
Neurath, Otto 125-7
Newton, Isaac 24, 55, 93
Non est scientia de particularibus 29, 122

operacionalismo 141
Ortega y Gasset, José 118

Platón 9, 120, 150
política de la ciencia 91
Popper, Karl 49, 75-6, 124-5, 127, 145-6
populistas rusos (*naródniki*) 163
Prévost, George 73
proposiciones de protocolo 31, 123-5

Quesnay, François 74

Riazanov, David Borisovich 129-30, 133, 137
Ribas, Pedro 132, 145

Robinson, Joan 48, 50, 74, 109-10, 147, 149
Roces, Wenceslao 47, 112, 134
romanticismo filosófico 117, 138
Rubel, Maximilien 17, 148, 166
Ruge, Arnold 42-3, 166
ruptura epistemológica 13, 81, 130, 156

Scarón, Pedro 29, 58, 133
Schumpeter, Joseph Alois 48-9, 134-5, 147, 149, 172
science 22-3, 54
Smith, Adam 13, 44, 60, 68-9, 72, 74, 98, 105, 144, 147, 153-4
sobredeterminación 67
sociología del conocimiento 77
Sollers, Philppe 19
Spinoza, Baruch de 13, 30, 41, 77, 103

Taylor, Brook 94
teoría del valor trabajo 50, 154
Teorías sobre la plusvalía 47, 86, 11-2, 134, 151, 154
Thompson, Edward P. 9, 114
totalidad 27, 76, 131, 135, 145
Trémaux, Pierre 55

Umstülpung 29

valorización 106
Vigil, Jorge 11, 17
visión del mundo 108-9

Wissenschaft 12, 22-4, 34, 42, 54
Wolff, Christian 30, 120

Zasúlich, Vera 88, 96, 162-3
Zeleny, Jindrich 34, 102

BIBLIOTECA FILOSOFIA USC